[illegible]

شهاد الله المزاهدي

# كتاب في أصول الفقه الحنفي

للعلامة

منصور بن أحمد مؤيد الشهير بابن القاآني

عالم بالأصول من فقهاء الحنفية خوارزمي الأصل سكن في مكة المكرمة وتوفي عام ٧٧٥هـ رحمه الله تعالى.

المحقق المدقق

أحمد محمد سردار مدير المكتبات الوقفية الإسلامية بحلب

١

مكتبة الأسد
دمشق
التصنيف:
الورود:
٥٣٢٩٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

باب الامر قدم الشيخ باب الامر والنهي على ساير الابواب اعتناء

بشانهما لان مدار التكليف وهذا الكتاب لبيان اصول الفقه الذي يبحث فيه عن افعال المكلفين

من حيث تصح وتفسد وتحل وتحرم ثم قدم باب الامر على النهي اما لان المطلوب به الوجود وبالنهي

العدم والوجود اشرف من العدم فكان ما يقتضي الوجود احق بالتقديم واما لان النهي مركب والامر مفرد

والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا واما لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر كما

ستقف عليه فيتوقف على بيانه والموقوف عليه بوسط او بغير وسط يجب تقدمه على الموقوف

ضرورة قال وهو قول القايل لمن دونه افعل المراد من القول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك

في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح حيث قال فيه والامر في لغة

العرب عبارة عن استعمال نحو لينزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلاء وكما قال صاحب الكشاف

في سورة البقرة الامر طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه وكما قال الامام الرازي في محصوله الامر

طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وكما قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف فخرج

به الفعل والاشارة وبقوله لمن دونه الدعاء والالتماس وبقوله افعل قول القايل لمن دونه اوجبت

عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا فان ذلك وان كان طلب تحصيل الفعل ممن دونه بالقول

وليس بامر قال العلامة النسفي وبه يظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء

قلت انما يتوجه هذا الدخل عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع

وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبارات عن الطلب لا انشاءات ويرد

سؤال على عكس هذا التعريف بان الامر قد يوجد بدون هذا اللفظ بان يوضع له لفظ اخر كجرب ونحوه

او يعبر عنه بلغة اخرى فلا يكون جامعا وعلى طرده بانه يصدق على الصادر عن المبلغ والحاكي والساهي

والنايم مع انه لا يسمى امرا فلا يكون مانعا واجيب عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان مراده تلك الصيغة

على الخصوص وليس كذلك معروفة بادي الراي بل المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه سواء كان

عربيا او غيره فاندفع به ايضا ما قيل انه غير مانع لان هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز لانه

لا تجوز في التعريفات مما يجب الاحتراز عنه لان ذلك مما لا يكون المراد فيه ظاهرا اما عند ظهوره فلا

وعن الثاني بانا لا نسلم ان تلك الصور يصدق عليها قول القايل لمن دونه افعل يوضحه ما قال المحقق

الصغير لو قال ان بعت لكن ثوبا مكوا لا يحنث الا اذا قصد البيع لاجل المخاطب واعلم ان ابن الحاجب

منظور فيه بل المعتبر فيه الاستعلاء كما اختاره اكثر الاصوليين وابو الحسين البصري اذ الامر قد يكون

وقف مدرسة الاحمدية بمدينة حلب المحمية

من الادنى الى الاعلى ولان من قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه امره وان كان ادنى

رتبة من المقول له افعل ولهذا يصفونه بالجهل والحمق وعكس لم يقل فيه فسليم ان المعتبر فيه الاستعلاء ان

العرف هو الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الامر اعلى رتبة منه قوله ولا يتوقف حقيقته

على ارادة الفعل اعلم انه لا خلاف ان طلب الامر امتثال المامور شرط صيرورة هذه الصيغة امرا ولهذا

عرفوه بالقول الطالب للفعل اما ارادة الامر ذلك فليس بشرط عند اهل السنة وقالت المعتزلة

ان ذلك شرط لكن اختلفوا فيما بينهم فقالت البغدادية منهم ارادة الله تعالى فعل نفسه لو انه فعله وهو

غير ساه ولا مكره وفعل غيره هو محبته وامره به فيكون الامر عين الارادة وقال غيرهم ان الارادة

غير الامر لكنها عين الطلب والعرم اي جمهور اهل السنة على هذا يكون الخلاف بنائيا لا ابتدائيا ومنهم

من قال ان الارادة صفة توجب للحي حالا لاجلها تقع منه الفعل على وجه دون وجه فعلى هذا لا يكون الخلاف

ابتدائيا استدل المصنف على ذلك بان الامر قد يوجد بدون الارادة الا نرى انا لو فرضنا سيدا ضرب عبده

ورفع امره الى السلطان وانكر ذلك متوعدا اياه بالاهلاك فاعتذر بان ذلك كان جزاء على مخالفة امره فحضر

العبد واراد امتحانه بحضرة السلطان تمهيدا لعذره وقال له اسقني ماء السيد في هذه الحالة لا يريد من عبده

الامتثال اذ العاقل لا يريد هلاك نفسه مع ان هذه الصيغة امر بدليل حسن المعاقبة على الترك فلو

كان الامر موقوفا على الارادة لما وجد بدونها والاعتراض عليه من وجهين احدهما لا نسلم ان هذه

الصيغة امر بل المولى في هذه الحالة ممتحن وكلامه امتحان قوله بدليل حسن المعاقبة قلنا

لا نسلم لم لا يجوز ان يكون صورة الامر عند العرا عن القرينة الصارفة من الارادة بالنظر الى العبد كافية في حسن

المعاقبة على الترك وثانيهما انه لو تم هذا البيان لما توقف الامر على الطلب ايضا اذ العاقل لا يطلب

هلاك نفسه على انه لا يكون حجة على النافين للمغايرة بين الارادة والطلب والامر والارادة والحق

ان هذه الخلافية مبنية على خلافية اخرى وهو ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عند اهل السنة

لزمهم القول بانفكاك الارادة عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة

ما احتاجوا الى القول بالانفكاك وتحقيق هذه المسالة في علم الكلام قوله ويتوقف حقيقته على

الصيغة عندنا لا خلاف ان لفظ الامر يقع على طلب الفعل مجازا بغير حقيقته في القول المخصوص وانما الخلاف

في انه هل يطلق بهذا المعنى على الفعل بطريق الحقيقة فذهب الجمهور الى انه لا يطلق عليه خلافا لبعض

اصحاب الشافعي ثم اختلفوا فقال بعضهم انه مشترك بينهما وقال بعضهم انه متواطئ لان الاصل عدم الاشتراك

عليه بطريق الحقيقة لا يستلزم ان لا يكون موجبة فلعل ذلك ثبت بسبب اخر لانا نقول انما يقولون

بان الفعل موجب لاعتمادهم ان ذلك امر فلما انتفى ذلك انتفى الوجوب لعدم القائل بالفصل واستدل

المصنف له بوجوه الاول انه يصح ان يقال فلان يفعل كذا ويأمر بخلافه عرفا ولغة ولو كان الفعل امرا لما صح هذا التركيب وعد من التناقض بيان ذلك ان الفعل لو كان امرا لكان قولنا يفعل كذا في قوة قولنا يامر بكذا وقولنا يامر بخلافه في قوة قولنا لا يامر بكذا فينضم احدهما الى الاخرى فيكون التركيب هكذا فلان يامر بكذا ولا يامر بكذا وهو تناقض صريح لا يقال التناقض في الاصطلاح عبارة عن اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث يستلزم صدق احدهما لذاته كذب الاخرى ولا يصدق ذلك على هاتين القضيتين فلا يكون من التناقض في شيء على ان اتحاد الزمان الذي هو شرط التناقض مفقود هنا لانهما مطلقتان فلا تتناقضان وايضا فان فلانا من قبيل الكناية عن الاعلام فلا يخلو اما ان يكون كناية عن شخص او غير معين وعلى التقديرين لا يتم هذا الدليل اما على الاول فلانا نمنع حينئذ كون عدم التناقض لكون الفعل ليس بامر بل لان امره بخلافه يشير الى انه من خواصه عليه السلام وهو غير محل النزاع واما على الثاني فلانا نمنع ان قولنا يفعل في قوة قولنا يامر اذ المنافاة في فعل النبي عليه السلام لانا نجيب عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان المراد منه المعنى المصطلح وهو ممنوع بل المراد منه التعاند وهذا ما يستعمل التناقض بهذا المعنى سلمنا ذلك لكن انما يرد عليه ان لو كان جميع تلك القيود ماخوذة في اصطلاح الفقهاء وهو ممنوع الا ترى ان ابن الحاجب عرف التناقض في مختصره بانه كل قضيتين اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس ولم يقيده بقوله لذاته ومن مارس استعمال الفقهاء التناقض اطلع على ان ذلك ليس بماخوذ عندهم وعن الثاني بانا لا نسلم انهما مطلقتان بل موقتتان بالحال لغة على الاصح او عرفا لان اهل العرف يدفع احدهما بالاخرى وعن الثالث بانا نختار الشق الثاني قوله الخلاف في فعل النبي عليه السلام قلنا ليس كذلك بل هو مطلق يدل عليه استدلال الخصم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد والوجه الثاني هو ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لاطرد لان الطرد من علامات الحقيقة فيسمى الاكل والشرب امرا والجواز الاشتقاق منه لانه من علاماتها فيسمى الاكل والشارب امرا بذلك واللوازم كلها منتفية فينتفي الملزوم ويسقط بهذا التقرير اللايح ما قيل بان فعل الطبع خارج من محل النزاع فلا يستقيم هذا الاستدلال والوجه الثالث هو ان لكل مقصود صيغة تدل عليه والا يلزم قصور العبارات عن المقاصد فيختل الغرض المطلوب من وضع الكلام فيكون للمراد بالامر ايضا صيغة تدل عليه لانه معنى مقصود واذا كان له صيغة موضوعة كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بالعبارات الموضوعة لها بل تخصيصه بالعبارة اولى لانه مدار الدين وبه يحصل الابتلاء فان قيل هذا الدليل انما يقتضي اختصاص المراد بالامر بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر قلنا ليس المدعى الا اختصاص ذلك بالصيغة ونفي كونه مستفادا من الفعل لا اختصاصه بصيغة مخصوصة فلا يكون قدحا في المطلوب قلت في هذا الوجه

2

الوجه ضعف لانه قد يطلق اسم الامر جواب عن استدلال الخصم بان الامر قد استعمل في الفعل قال الله تعالى اتعجبين من امر الله وقال تعالى وما امر فرعون برشيد والاصل في الاستعمال الحقيقة قلت المراد من الاية الاولى القول وكذا من الثانية لتقدم قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوا او الرشد الصواب والقول يوصف به وايضا الصادق على الفعل وقد نص ابو الحسين البصري ان اطلاق الامر على الشأن حقيقة كاطلاقه على القول المخصوص قال ان عن امر ما يسود من يسود وهو غير محل النزاع سلمنا استعماله فيه لكنه مجاز بطريق اطلاق السبب على المسبب ودليلكم معارض بان الاصل عدم الاشتراك والترجيح معنا اذ المجاز خير من الاشتراك والتواطؤ باطل لانه قول حادث خارق للاجماع السابق على انه يلزم منه عند الاطلاق الفهم منها فلو كان متواطيا لما فهم ذلك لان العام لا دلالة له على الخاص كالا دلالة الحيوان على الانسان قوله يدل عليه صحة نفي الامر يعني صحة نفي الامر عن الفعل دليل استعمال الامر فيه بطريق المجاز وتحريره انه اذا لم يوجد النقل من اهل العربية بان هذا اللفظ حقيقة في كذا او مجاز فيه فعلامة كونه مجازا فيه ان يصح نفيه عن ذلك المسمى ثم ههنا يصح نفي الامر عن الفعل فانه يصح ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشيء مع كثرة افعاله واذا تكلم بالقول المخصوص لا يصح ذلك فثبت ان الامر مجاز في الفعل حقيقة في القول قال ابن الحاجب ان صحة النفي لا يصح ان يكون علامة للمجاز لانه يؤدي الى الدور لان صحة النفي يتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور قلت [redacted] معرفة كونه مجازا في الحال يتوقف على صحة النفي في مجاري استعمالاتهم وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور والذي حقق ان الامر مجاز في الفعل ان الامر المراد به الفعل يجمع على امور لا غير فاذا اريد به القول يجمع على اوامر لا غير واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى يدل على اختلاف المعنيين وحينئذ لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا فيهما او حقيقة في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب فان قيل التفريق بين الجمعين دليل كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع قلنا لا نسلم ذلك الا ترى ان اليد يجمع على ايادي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انها مجاز في احدهما وحقيقة في الاخر وذكر في المعتمد ان اوامر ليس بجمع لامر لان اهل اللغة صرحوا بان فعلا لا يجمع على فواعل بل هي جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة ومع ضعف هذا القول وحمل اوامر جمع امر مجازا لانه صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهي على نواهي بهذا التأويل تعالى ماله ناهية اي نهي قلت [redacted] يجوز ان يكون اوامر جمعا لحقيقيا

من غير واشتبه خو ارامط بر زهط قوله ويؤيد هذا المقال اي يؤيد ما قلنا ان الفعل لا يسمى
امرا حقيقة ان النبي عم لما واصل في الصوم وواصل اصحابه انكر ذلك عليهم حيث قال لست كاحدكم
اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فلو كان الفعل امرا حقيقة لكان امرا بالفعل ومنكرا عليهم ذلك
الفعل بعينه وفساده لا يخفى لان الفعل منه النبي عم في ذلك فيه دليل اختصاصه به وهو غير محل النزاع
لانه لا يرد على ما اخترنا من التحرير ويؤيده ايضا ان النبي عم لما خلع نعليه في الصلوة خلع الناس نعالهم
فقال منكرا عليهم بعد الفراغ من الصلوة ما لكم خلعتم نعالكم قالوا الا انا رايناك خلعت نعليك فقال
ان جبريل عم اخبرني ان فيهما اذى فلو كان الفعل امرا لما انكر الموافقة عليهم وفيه نظر لانه لو صح هذا البيان
لما جاز الاتباع في مثل فعل النبي عم وهو خلاف المذهب لان الافعال حسا يفعل النبي عم وما فعله اعلية حقيقة
مستثنى من جواز الاتباع في فعله عم لانه مشروع قوله ثم الامر المطلق اعلم ان صيغة الامر ترد لمعان
للايجاب نحو اقيموا الصلوة وللندب نحو كاتبوهم وهو لمنافع الدين ويقرب منه التاديب نحو كل مما يليك
وللاباحة نحو فاصطادوا وللارشاد نحو واستشهدوا وهو لمنافع الدنيا وللتهديد نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وللامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله وللاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين وللتسخير نحو كونوا [illegible] وللتعجيز
نحو فاتوا بسورة وللاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا وللدعاء نحو اللهم
اغفر لي وللتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون وللتكوين نحو كن فيكون
ولما احتملت هذه الاستعمالات قال بعض ان صيغته ليس لها موجب خاص بل هو مجمل في حق الحكم فيتوقف
حتى يتبين المراد بالدليل وسمي الواقفية وقال بعض المالكية انه حقيقة في جواز الفعل والاصل عدم الوجوب
والندب فيثبت الاباحة وقال بعض الاشاعرة انه لترجيح الفعل والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية
فيحمل على الندب وهو مذهب ابي هاشم وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل يطلق عليهما
بطريق التواطؤ وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وهو المختار لوجهين
احدهما ان ترك امتثال الامر معصية لقوله تع افعصيت امري والمعصية سبب استحقاق العقاب
لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فترك الامر سبب استحقاق العقاب
ولا يستحق العقاب الا بترك الواجب فيكون الامر للوجوب لا يقال لو كان ترك امتثال الامر معصية
لكان قوله تع ويفعلون ما يؤمرون تكرارا لان الاية حكاية حال الملائكة فلا يعم لعل امره يليه غير لغة العرب
بكون الامر فيها متعينا للوجوب وان العقاب مختص بالكفار بقرينة الخلود لانا نجيب عن الاول
بحمل قوله تع ويفعلون ما يؤمرون على المستقبل وما قبله على الماضي وعن الثاني والثالث بانه رتب على مطلق المعصية

المعصية على مخالفة الامر مطلقا فيكون هو المقتضي لاستحقاقه وعن الرابع ان الخلود المكث الطويل لا
ان عند بعض لا يستلزم الفاسق مخلدا كالكافر فلا يصلح قرينة فان قلت هب ان هذا
الدليل يقتضي كونه حقيقة في الوجوب لكن لا ينفي كونه حقيقة في غيره ايضا قلت لما فهم الوجوب
منه عند الاطلاق دل ذلك على انه لا حقيقة له سواه اذ لو كان مشتركا او متواطيا لما فهم منه الوجوب
الا بقرينة على ان المجاز اولى من الاشتراك وثانيهما ان امر فعل متعد لازمه ايتمر بمعنى امتثل ووجود المتعدي
بدون لازمه محال فمقتضى القياس ان لا ينفك الايتمار عن وجود الامر كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والانجراح
عن الجرح والانكسار عن الكسر لكن قلنا بتراخي وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تحاميا عن
الجبر فيكون الثابت ما هو اشد افضاء الى الوجود وهو الوجوب فيبقى الوجوب في ذمة المكلف جبرا من
غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه قلت وفيه نظر
من وجوه اما اولا فان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل ونحوه لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على
المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدر هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه امره به فعلى هذا يكون واردا على
المدعى لكن للواقفية ان يقولوا لا نسلم صدق ذلك بل يتوقف حتى ياتي البيان فان ظهر ان المراد به الوجوب
يقال امرني او الندب يقال ندبني او التهديد يقال هددني وعلى ذا فقس واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان
يكون المراد باللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر بدون الايتمار يقال امرته فلم
يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مامورا كالانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ايتمر امر فلان اي
امتثله ثم قوله والمتعدي بدون لازمه محال اما ان يدعي ذلك كليا او جزئيا فان ادعى الاول فمنقوض
بقولهم هديته فلم يهتد وان ادعى الثاني لا يفيد المطلوب لفقد شرط الانتاج ح واما ثالثا فلانه
يلزم التناقض بين كلاميه لان قوله آخرا الا انه تراخي الوجود الى زمان اختيار المكلف يستلزم ان لا
يكون وجود المتعدي بدون لازمه محالا وقد قال اولا بان ذلك محال وهذا تناقض صريح قوله فلهذا
قلنا لما فرغ عن الاستدلال على ان الامر المطلق للوجوب فرع عليه مسئلتين احديهما مسئلة القراءة
ووجهه انه لما كان موجب الامر الوجوب كان قوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مقتضيا
وجوب الانصات على المقتدي عند قراءة الامام لاتفاق ائمة التفسير على ان الاية نزلت في الصلوة فلا تجب
عليه القراءة لانها ضد الانصات فيكون التكليف بها تكليفا بالجمع بين الضدين وفساده لا يخفى قوله
فيه نظر يعرف بالتامل وثانيتهما مسئلة الاضحية فانها واجبة عندنا خلافا للشافعي ره ووجه التفريع انه

انما ثبت ان الامر للوجوب بكون الاضحية واجبة لورود الامر بها قال عم ضحوا فانها سنة
ابيكم ابراهيم وكون سنة ابينا لاتنافي الوجوب في شريعتنا بوجوب عما يقال الامر انما يفيد الوجوب
اذا كان مجردا عن القرينة المانعة وقوله عم وانها سنة ابيكم مانعة من حمله على الوجوب فاجاب
بان كونها سنة ابينا ابراهيم عم لاينافي الوجوب في شريعتنا وانما يثبت التنافي بينهما ان
لو كان ذلك بالنسبة الى شريعة واحدة وليس الامر كذلك قلت وفيه تسليم ان المراد من السنة المصطلحة
وهذا لايناسب تعليل النبي عم للايجاب بذلك والاولى ان يقال المراد بها السيرة لا المعنى المصطلح
قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والمعنى التحريض على فعلها لكونها
شريعة قديمة متبعة قوله والامر بعد الحظر اعلم ان المختار ان الامر يفيد الوجوب مطلقا سواء
كان قبل الحظر او بعده وذهب بعض القائلين بالوجوب الى انه بعد الحظر للاباحة وهو اختيار
الشافعي والشيخ ابي منصور كما صرح به في تاويلاته وذهب البعض الى التوقف والدليل على
المختار ان الامر بعد الحظر قد ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بالاسلام
او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحدود
بسبب الجنايات بعد ما كان محظورا ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران
بعد الطهارة عن الحيض والنفاس وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو
كان الحظر السابق قرينة مانعة من الحمل على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل على ذلك
[ان الامر بعد ورود الحظر] [بعد الحظر]
حجة المبيح ان الامر ورد بعد الحظر للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان
الاصطياد مباح وقوله تع وابتغوا من فضل الله قيل المراد بالابتغاء البيع والتجارة
وذكر عم واجب بعد صلوة الجمعة اجماعا فكان حقيقة فيها اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة
ولزم ان لايكون حقيقة في غيرها والا يلزم الاشتراك واجاب عنه المصنف بانا لانم ثبوت
الاباحة بالامر بل بقوله تع واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين
ولئن سلمنا ذلك لكن ليس هذا محل النزاع اذ الخلاف في الامر المطلق عن القرينة المانعة
المانعة من الوجوب وهنا قرينة تدل على عدم الوجوب وهي ان الامر بالبيع والاصطياد
لعود منفعته الى العباد فلو ثبت الوجوب به لعاد الامر على موضوعه بالنقض فتعين ان
في كل امر شانه ذلك لايثبت الوجوب وان لم يتقدمه حظر كالكتابة عند المداينة والاشهاد
عند المبايعة فانها لم تجب بالاجماع وان ورد الامر بهما ابتداء قال الله تع اذا تداينتم بدين

الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم ولم يجب القتل علينا اذا وقع الذباب
في طعام احدنا وان ورد الامر به قال عم اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم
انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء وانه ليقدم الداء على الدواء لان تعليله عم
يشير الى ذلك لعود المنفعة الينا قوله ولا موجب له في التكرار اعلم ان القائلين بان موجب الامر
الوجوب اختلفوا في افادته التكرار والمرة فذهب علماؤنا الى ان الامر يفيد وجوب ايقاع الفعل
مرة واحدة ولا يوجب التكرار حتى يفهم منه من غير توقف على قرينة ولا يحتمله حتى يحمل عليه
عند النية وقال بعضهم انه يوجب التكرار الا بدليل وقيل انه يوجب الايقاع مطلقا
ويحمل على التكرار عند دليل وهو مذهب الشافعي وبعض المعتزلة وقال بعض مشايخنا ان الامر
اذا كان معلقا بشرط كما في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كما في قوله تع السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب التكرار مع امكان ذلك بتكرار ما علق وقيد به حجة القائلين
بالتكرار وجوه احدها ان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر اي قولنا طلق يعد فاية قولنا
[اي علامة كون الطلب متعلقا بالمصدر]
قولنا اوقع الطلاق على سبيل الاختصار وذلك يفيد العموم لانه اسم جنس عرف باللام فكذا هذا
لان المختصر من الكلام كالمطول في الافادة والثاني فنقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة
عن احاطة الافراد دفعة والثاني عبارة عن الاتيان بفرد واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت
العموم ثبوت التكرار لانهما متلازمان هنا وثانيها الاعتبار بالنهي اي كما ان النهي يوجب ترك المنهي
عنه عاما فكذا الامر يقتضي وجود المامور به عاما والجامع كونهما مجتمعين في اصل الطلب وثالثها
[جواب لا اساس]
ان القراءة في الصلوة وجبت مكررا بقوله تع فاقرؤوا ما تيسر من القرآن فلو لم يكن الامر مفيدا
للتكرار لما ثبت ذلك ورابعها انه عم لما قال حجوا سال الاقرع بن حابس رسول الله عم
افي كل عام ام مرة فقال عم مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتموه لضللتم
فلو لم يكن صيغة الامر موجبا للتكرار لما اشكل عليه وقد كان من اهل اللسان ولانكر رسول
الله عم سواله وقال انه في لو سلمنا ان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر لكن بالمصدر
المنكر فكانه قيل اوقع طلاقا والنكرة في موضع الاثبات تخص على احتمال العموم والتكرار
فثبت به المرة لانها ضرورية وعند وجود الدليل يصرف الى التكرار وهذا الخلاف النفي فان النكرة
فيه في موضع النفي فتعم وما يدل على صحة مذهبه انه لو لم يكن موضوعا لمطلق الطلب لكان

وذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار [illegible] لا يراد به حقيقته لانه [illegible] عين الفعل الاول [illegible] عند اكثر المتكلمين [illegible] تجدد امثاله على التراد [illegible] مثل الدوام في الافعال

[illegible] في الالفاظ [illegible] التكرار [illegible]

اما للمرة او للمرات ولو كان لواحد منهما لكان [illegible] الامر بالمرة والمرات نقضا او تكرارا
وبطلان اللازم لكونه خلاف الاصل وتنصيص اهل العربية ان ذلك تفسير له بدليل
على بطلان الملزوم وايضا ان الامر ورد للتكرار في قوله تعالى اقيموا الصلوة وللمرة كحديث
الحج ويلزم من ذلك ان يكون للقدر المشترك وهو طلب المامور من غير تعرض للمرة والتكرار
والا لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل ولنا ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر موضوع
لطلب تحقيق المصدر لا غير والمصدر اسم فرد فلا يكون محتملا للعدد كما لا يحتمل العدد الفرد
لتنافي بينهما الا ترى ان السيد اذا امر عبده بدخول الدار فدخل الدار مرة يعد
ممتثلا حتى اذا ذمه المولى على ترك تكرار الدخول لامه العقلاء فلو كان الامر مقتضيا للتكرار
او محتملا له لما ثبت الامتثال ولما حسن اللوم وللقايل ان يقول قوله المصدر
اسم فرد اما ان يكون المراد انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ان المصدر كذلك بل هو موضوع
للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة والتكرار باطباق اهل العربية ولهذا
دالوا انه لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد مصداق ذلك قوله تعالى كانتا
رتقا ففتقناهما اي مرتوقتين قال الشيخ جار الله العلامة والرتق صالح لان يقع موقع
مرتوقتين لانه مصدر واما ان يكون المراد به ان لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم
ولكن لا نسلم ان ذلك ينافي احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس
كالولد والطفل والانسان وامثالها وهو ممنوع قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وقال تعالى يخرجكم طفلا او الطفل الذين لم يظهروا وايضا ثبوت الامتثال
بالمرة لا يكون حجة نعم لما بينا انه عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والنزاع في جواز ارادة
العدد والتكرار قوله غير ان الفرد جواب عما يورد عليهم وهو انه لو لم يكن محتملا للتكرار
لما صح نية الثلاث وقد صح ذلك بالاتفاق فاجاب بان ذلك انما يرد ان لو كان صحة نية الثلاث
لكونه عددا وليس الامر كذلك بل المصدر محمول في هذه الحالة على الفرد ايضا غير ان الفرد
نوعان حقيقي وهو ادنى ما يوجد الجنس في ضمنه وهو الواحد واعتباري وهو اعلى ما يوجد
الجنس في ضمنه وهو الثلث وانما قلنا انه فرد مع اشتماله على الافراد حينئذ لانه فرد



لانه فرد بالنسبة الى سائر الاجناس الاخرى انك اذا عددت الاجناس
كان هذا جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة شرعا هي الطلاق
والعتاق وكذا وكذا وكذا انك تقول نعم الله هي الماء والطعام وكذا وكذا لكن
الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق للاسم الفرد عند الاطلاق من الثلث والثلاث
فرد اعتبارا وحكما فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان عدد
محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلا يكون موجبا ولا محتملا فلا يثبت عند الاطلاق
ولا عند النية قوله تعالى فيما نحن فيه طلقي نفسك اي نظهر ثمرة الاختلاف في قول الرجل لامرأته
الحرة طلقي نفسك مفوضا اليها طلاقها او للاجنبي طلق امراتي موكلا اياه في التطليق حيث
ينصرف الى الثلاث عند القائلين بالتكرار حتى جاز لها وله ان تطلق نفسها ويطلقها واحدة
وثنتين وثلاثا جملة او متفرقة هذا اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي
ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمنع عنه بالدليل والنية
دليل ويصح نية الثنتين والثلاث عند الشافعي ومن وافقه لان الامر يحتمل ذلك لاحتماله
التكرار عنده وعندنا ينصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقي ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين
على احتمال الاعلى وهو الفرد الاعتباري حتى لو نوى الثلاث يصح ولها ان تطلق نفسها ثلاثا ولا تحتمل
ما بينهما وهو الثنتان حتى لو نوى ذلك لا يصح لانه عدد محض لا يحتمله اللفظ والحاصل ان الفرد
الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت
باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى
قوله الا ان يكون المراة امة اي الا ان يكون المراة المفوض اليها طلاقها او الموكل
بتطليقها امة فحينئذ يصح نية الثنتين باعتبار ان ذلك جنس طلاقها حتى يثبت بهما الحرمة الغليظة كما يثبت
بالثلاث في حق الحرة ويكون فردا اعتباريا وكذا الوكالة لعبده بروح ونوى مرة بعد اخرى
لا يصح لما سبق فلغو نيته ولو نوى به نكاح امراتين في عقد واحد يصح لان ذلك كل النكاح
في حق العبد فكان من محتملات اللفظ من انه فرد اعتباري وكذا لو وكل رجلا بالشراء
بقوله اشتر لي عبدا لا يحتمل التكرار بان يشتري واحدا بعد واحد ولا الشراء اكثر من واحد
بان يشتري العبيد دفعة لان العبيد ليست بفرد حقيقي ولا اعتباري وكذا الوكالة بالنكاح

مركلا اباه زوجني امراة فانه لا يحتمل نكاح غير امراة واحدة قوله ولو قال
شروع في رد مذهب القايلين بالتكرار عند تعليقه بالشرط او تقييده
بالوصف وتقريره ان الفقهاء اجمعوا على ان الزوج اذا امر غيره ان يطلق
امراته عند وجود الشرط او الوصف الذي قيده بان قال له ان دخلت
الدار امراتي فطلقها وطلقها وهي داخلة لم يملك الوكيل بهذا الامر ان يطلقها ثانيا وان تكرر
منها الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لملك ذلك ومما يبطله العرف ايضا فانا نعلم
ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم لم يفد ذلك الشراء بتكرار
الدخول ولو كان مقتضيا للتكرار لما كان الامر كذلك قوله استدل اي استدل
القايلون بالتكرار عند تعليقه بالشرط وتقييده بالوصف بانه ثبت في اوامر الشرع
تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة كقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم
جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا وامثالها فان جميع هذه الصور افاد التكرار
ولو لم يكن تعليق الامر وتقييده مقتضيا للتكرار لما كان كذلك واجاب عنه المصنف ره
بانا لا نسلم ان تكرر وجوب العبادات ثبت باقتضاء الامر بل انما ثبت ذلك
بتكرر اسبابها كالوقت للصلوة وارادتها للطهارة وكذا الكلام في الباقي وفيه
نظر اذ لا شك ان اداء العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل
التكرار فلا يخ اما ان يكون التكرار مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان
وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا السبب المحض كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب
على العلة كذلك قال وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك
العبادات بيان ذلك ان الله تع لو قال ان كان زانيا فارجمه فقد جعل الزنا علة
وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول وكانه قال اوجبت



اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار
في الجمعة بهذا النص المقتضي للتكرار وفي غيرها بدليل آخر خارجي اقتضى
لا لان الصيغة اقتضى ذلك عند التعليق فان قيل هذا يشكل بقوله ان دخلت
الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول قلنا ان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق يفيد ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة الطلاق واذا
جعل الانسان شيا علة الحكم لم يلزم من تكرار ما جعله علة للحكم تكرر ذلك
الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده او لعلة كونه اسود وكان له عبد
آخر اسود فانه لا يعتق عليه كل العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة لا يزيد على
التصريح بها اما اذا ظننا ان الشارع جعل شيا علة لحكم فانه يلزم من تكرر ذلك العلة
تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ
بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال العلامة الرازي ره في محصوله وهذا
هو الحق وعند هذا يظهر انه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من
انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى به انه يفيده قياسا ومن نفى التكرار
عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين قوله وتكرار القراءة جواب
عن استدلال القايلين بالتكرار بتكرار القراءة وتقريره انا لا نسلم ان تكرار القراءة
في الصلوة ثابت بصيغة الامر بل ثبوته اما بالآثار المستفيضة المنقولة عن الصحابة
رضي الله عنهم المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم او بدلالة النص لان الركعة الثانية
مثل الاولى ثبوتا في الحضر وعدم سقوط في السفر وقدرا من حيث طول القراءة وقصرها
ووصفا من حيث الاخفاء والجهر فيها بخلاف الشفع الثاني لاختلافهما سقوطا
بالسفر ووصفا وقدرا فلا يلحق بالاول دلالة هكذا ذكره وفيه اشكال لان
الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة حتى يستوي في فهمه المجتهد وغيره
ممن كان من اهل اللسان ولا يخفى ان استفادة وجوب القراءة في الركعة الثانية
ساعد لغير ... وغيره.

وأما مسائل الحلف فأيام الجمعة وشهور السنة وسنوا العمر معهودة عند الناس فيهما حملا اللام
على العهد وأبو حنيفة رحمه الله قد جعل الاسم معهودا أي العشرة لأن أقصى ما يجيء مميزا بلفظ الجمع عشرة
فقط أو أن قولهم الجمع المضاف من قبيل الفرد حكما منقوض بمسألتين ذكرهما محمد رحمه الله في الزيادات
أحديهما أن من حلف لا أكلم إخوة فلان وله ... لا يحنث ما لم يكلم جميعهم وثانيتهما أن من حلف لا أكلم
عبيد فلان هذه أو لا أركب دواب فلان هذه فإنه لا يحنث ما لم يكلم ولم يركب ثلاثة منهم وإن
كان له غلمان ودواب كثيرة ويمكن التخلص عن الأول بحدوث العهد وعن الثانية بأن الإضافة
عدمت عند الإشارة فبقي مجرد الجمع المنكر وقد ألهمت بهذا الجواب بعد مراجعات الفحول من أهل
الفروع والأصول وعلمت وجداني منهم ما يشفي العليل من المنقول والمعقول قوله وعلى هذا كل
اسم فاعل دل على المصدر لغة لا يحتمل العدد نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقيد بذلك
احترازا عن اسم الفاعل جعل علما كالحارث والقاسم وإنما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق
العدد لأنه لا يجوز أن يراد بآية السرقة إلا الأيمان لأنه لما لم يكن العدد مرادا لا يخلو إما أن يراد بها كل السرقات
أو السرقة الواحدة والأول غير مراد لأن كل السرقات التي توجد منه لا يعلم إلا بآخر العمر فيؤدي إلى أن
لا تقطع وإن سرق ألف مرة إلا عند الموت وذلك مما انعقد الإجماع على خلافه فتعين الثاني والسرقة
الواحدة لا تقطع إلا يد واحدة فصار الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق
وسارقة ثم هذه اليد الواحدة إما أن تكون اليمنى أو اليسرى أو أعم منهما وقد تعين اليمنى بالإجماع حتى
لا يجوز قطع غير اليمنى في الكرة الأولى بلا خلاف وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فاقطعوا أيمانهما إذ القراءات يفسر بعضها بعضا مع أن الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه حمل المطلق
على المقيد اتفاقا فلا يكون اليسرى والأعم مرادا بهذه الآية ضرورة فقول الشافعي رحمه الله إن الآية تدل
على قطع يسرى السارق في الكرة الثالثة لا يكون مردودا ولا يلزم عليه قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر
الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع أن المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل السرقة عليه فليكن
السرقة كذلك لأنه قد ثبت في قواعد الشرع أن بناء الحكم على المشتق دليل على أن مأخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم والجلد حكم فيتكرر بتكرره لأن محل استيفائه وهو البدن في الكرة الثانية والثالثة
بخلاف آية السرقة فإنها وإن دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمنى لما بينا أن المراد بالأيدي
الأيمان فلم يتكرر ذلك عند تكررها وسببه لانتفاء محله وهو اليمنى واعلم أن هذا التركيب ظاهره غير مستقيم
فيحتاج إلى التأويل بيان ذلك أن الضمير المستكن في قوله لم يحتمل العدد إن جعل راجعا إلى قوله كل
اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية إذ ذلك يستفاد

٩

يستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل وإن جعل راجعا إلى المصدر بقي
الخبر بدون ضمير المبتدأ وذلك لا يجوز تأويله أن كل مصدر دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد
كالمصدر الذي دل عليه الأمر أو يكون معناه لم يحتمل مصدره العدد فيصح التركيب من غير خلل
قوله ثم الأمر المطلق عن الوقت اختلفوا في أن الأمر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور
به بوقت محدود على وجه يفوت الأداء بفوته كالأمر بالزكاة والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقضاء
رمضان أنه هل يدل على وجوب الأداء على الفور أم لا فذهب علماؤنا وأكثر أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
إلى أنه لا يدل على الفور بل هو موضوع للقدر المشترك بين الفور والتراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص
بخصوص كونه فورا أو تراخيا وهو اختيار الشافعي رحمه الله على ما نقله الإمام الغزالي في مستصفاه والشيخ
ابن الحاجب في مختصره وذهب الكرخي من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي والقائلين بأن موجب الأمر التكرار
إلى أنه يدل على الفور احتج من قال بالفور ومعناه وجوب الأداء في أول أوقات الإمكان بحيث يلحقه
اللوم بالتأخير عنه بأن السيد إذا ... وأخر العبد عد عاصيا ولو لم يكن للفور لما كان
كذلك وبقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ذم إبليس لعنه الله على ترك السجود في الحال وإن كان الأمر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه اللوم إليه والجواب عن الأول أن ذلك ليس لنفس الأمر بل للقرينة الحالية
وهو العطش وعن الثاني بأنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من مطلق الأمر بل من قوله تعالى فإذا سويته و
نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فإنه دل على وجوب السجدة عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو
مقتضى حرف الفاء واحتج المصنف رحمه الله على المختار بأنه صح أن يقال افعل الساعة أو بعد ساعة أو بعد يوم فلو
كان الأمر المطلق للفور لكان الثاني تناقضا والأول تكرارا أو لبس فليس ولقائل أن يقول لا نسلم ذلك وإنما
يلزم ما ذكرت أن لو لم يكن الأول بيان تقرير والآخران بيان تغيير كما قلتم في الأمر عند تقييده بالعدد وهو
ممنوع وأيضا لهم أن يقولوا إنما نقول بالفور إذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلا يكون عند التقييد
مفيدا للفور حتى يلزم التناقض ويمكن التفصي عن بيان التقرير لا عن بيان التغيير بأن يقال لو كان قوله
افعل الساعة بيان تقرير لبقي على إطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة إذ ليس بيان التقرير إلا تأكيد
السابق باللاحق وانعقاد الإجماع على أن افعل مطلق وافعل الساعة مما يكذبه قوله وهذا لا
ينقلب أي لا يقال لو كان الأمر المطلق للتراخي لكان الأول تناقضا والآخران تكرارا لأنا لا نقيده
بزمان مخصوص يتوقف صحة الامتثال عليه بل نقول للمكلف أن يأتي بالمأمور به في أي زمان شاء بشرط
أن لا يفوته في عمره من غير أن يلحقه ذم بالتأخير والتقديم قوله والخلاف في الجواز ابتداء أي وهذا
ذهب إليه الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله أن الخلاف هذا مبني على أن الأمر المطلق يوجب الأداء على الفور
عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله والصحيح أن هذا ليس بناء عليه لما ذكرنا أن مذهب أصحابنا أنه لا يوجب

الاداء على الفور بل الخلاف في الحج ابتداء في محمد رحمه جعله واجبا موسعا مستدلا بان الحج فرض العمر
اتفاقا غير انه لا يودى الا في وقت خاص فاخذ شبها بالمقيد قلت لهذا عد قسما منه مقيد
تسامحا وهذا الوقت متكرر في عمره فصار كصوم القضاء في انه وقت بالعمر ويتادى في اوقات
مخصوصة وهي النهر دون الليالي فلا يتعين عليه اشهر الحج من السنة الاولى الا بتعينه في ضمن الاداء
كصوم القضاء يوضح ذلك صحة ادائه في السنة الثانية والثالثة وبقاء مشروعية النفل له فلو كان
العام الاول متعينا للاداء لكان الباقي بعده قضاء كساير العبادات اذا فاتت عن اوقاتها ولم يبق
النفل مشروعا في الوقت لانه لا يسع فيه الا حج واحد كما في شهر رمضان وابو يوسف لم فرق بين القضاء
وبينه فجعل الحج واجبا مضيقا دون القضاء وذلك لان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة
للاداء فلا يباح له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا ذلك لان الخطاب بالاداء لحقه في جزء
الوقت اتفاقا وهو فرد لا مزاحم له اذ المزاحمة انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لا
يدرى انه هل يبقى الى السنة الثانية لتكون اشهر الحج منها من جملة عمره ام لا والموهوم لا يعارض المحقق
المعلوم فاذا انتفى المزاحمة تعينت اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التاخير عنها
وهذا بخلاف القضاء لان التاخير عن اليوم الاول لا يكون تفويتا للقضاء لتمكنه في اليوم الثاني فان
قلت يجيء الليل يزول تمكنه ثم لا يدرى ادرك اليوم الثاني ام لا قلت الموت في ليلة واحدة
قبل ظهور علامته يكون فجاة وهو نادر ومبنى الحكم على الظاهر لا على النادر ولما كان كذلك استوت
الايام كلها فكانه ادركها كلها فخير بينها ولم يتعين اولها فاما الموت في سنة واحدة ليس بنادر فلا يكون
مدركا لكلها فتعين اولها والجواب عن مشروعية النفل انما اعتبرنا التعين احتياطا كيلا يفوت
فظهر ذلك في حق المأثم لا في عدم شرعية النفل على ان شرعية النفل فيه لا ينافي تضييق وجوب الاداء
فيه كآخر وقت الظهر فانه متعين للاداء مع ان النفل مشروع فيه وعن كون الباقي اداء في العام الثاني
انه لما بقي حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك فظهر ان الاول لم يكن متعينا وقام
الثاني مقام الاول في التعين قوله والمقيد بالوقت انواع اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث
لو فات ذلك الوقت لفات الاداء ثلاثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك التوسع والتضييق
والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا فقوله نوع منها جعل الوقت ظرفا للمودى اشارة
الى النوع الاول وهو الموسع وهو ظرف للمودى وهو الصلوة لان المراد بالظرف ما يفضل عن ادائها اذا
اكتفى على القدر المفروض وبالمعيار ما لا يفضل عن ذلك وهذا كذلك فيكون ظرفا لا معيارا وشرطا للاداء
لانه يفوت الاداء بفوته فان قلت قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط
فلا فائدة في قوله شرطا للاداء قلت لا نسلم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء كونه شرطا لوجوده كالوعاء

١٠

كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لانه يوجد بدون هذا الظرف لكن الامر انه قد يكون كذلك وههنا بالنسبة
الى المودى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلوة في وقت آخر فان قلت المودى ليس نفس الصلوة بل الصلوة
في وقتها وهذا يفوت بفوت الوقت قلت المراد بالمودى ههنا نفس الصلوة وسببا للوجوب اي نفس
الوجوب لانه يفسد تعجيلها قبل الوقت وهذا علامة كونه سببا لان تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز
وبعده يجوز كتعجيل الزكوة فانه يجوز بعد انعقاد النصاب لا قبله ولانه تختلف صفة الواجب باختلاف
صفة الوقت فيثبت الوجوب كاملا عند كمال الوقت وناقصا عند نقصانه وهذا علامة السببية ايضا
لان الحكم نتيجة السبب على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره فمتى صح صح الملك الثابت
به ومتى فسد فسد حتى لزم البيع وحل وطي المشتراة ووجبت الشفعة في الاول دون الثاني واعترض الفاضل
السمرقندي على الوجهين اما على الاول فلان المشروط ايضا يفسد بتقدمه على الشرط فلا يلزم منه السببية
واما على الثاني فبان كمال الاداء ونقصانه قد يتبع الظرف كما في صوم يوم النحر ولا يلزم من هذا السببية واجاب
صاحب التحقيق عن الوجهين اما عن الاول فبان ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا
فان دلالة الفساد لعدم السبب وهو الدليل الثاني وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف
صفة الشرط واما عن الثاني فبان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه عنه
قلت في الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان الدليل الثاني يصلح قرينة للترجيح وقوله المشروط لا يختلف باختلاف
صفة الشرط ممنوع فانا لا نسلم تختلف بالشدة والضعف عند شدة فعل السوط وعدمها سلمنا ذلك لكنه يؤدي
الى انه لا يكون هذا دليلا مستقلا بنفسه مع ان كل واحد منهما دليل مستقل على ما يشعر به ظاهر العبارة وقد صرح هو
في شرحه ان هذا دليل آخر على السببية واما في الثاني فظاهر ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان فساد الاداء
للصلوة قبل الوقت اجماعا وذلك لا يخلو اما لفقد شرطها او لتقدمها على سببها اذ لا ثالث [illegible] المفروض
صلوة مستجمعة لجميع شرايطها واركانها غير الوقت لا سبيل الى الاول اذ الوقت ليس بشرط الصحة الصلوة اجماعا
بدليل صحة الصلوة بعد الوقت غاية الامر ان فوت الاداء بفوته لكونه شرطا للاداء لكن فوت الاداء لا يستلزم
فوت الصحة لما قلنا فيثبت ان ذلك لتقدمها على سببها فثبت السببية والجواب عن الثاني انا لو سلمنا ان الكمال
والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية لكن انما يفيد ذلك ان لو كان ما فرضناه سببا ظرفا والوقت ظرفا لكن
يكون اختلافه مضافا اليه وليس الامر كذلك بل جعلنا الوقت سببا لنفس الوجوب الذي هو وصف موجود في ذمة
العبد شرعا وهو شغل ذمته يدرك بالعقل فيشكل عن المودي وهو الوجود الخارجي المدرك بالحس المطلق لكل
الحقيقة المعقول المغاير له لو تبدل بالعدم لم يتبدل ذلك وذلك هو المظروف اذ لم يكن نفس الوجوب
مظروفا يظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وهذا الكلام دقيق المسلك قد تفردت به على اصله الاصل

وهذا النوع انما اى الشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء لا بد وان يجعل بعض الوقت سببا
اذ لو جعل كله سببا يلزم احد الامرين اى المحذورين لانه لو دور على جانب الظرفية يلزم اهمال السببية لحصول تقدم
السبب على المسبب ولو دور على جانب السببية يلزم ابطال الظرفية واشرطه المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فعلم انه يجب ان يجعل بعض الوقت سببا ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر متعين لذلك
كالنصف والثلث والربع ونحوه لعدم الترجيح وجب الاقتصار على الادنى والجزء الاول اولى ان يجعل سببا للسلامة
عن المزاحم اذ المعدوم لا يصلح ان يكون معارضا للموجود لصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح الاداء وفيه رعاية
السببية والظرفية ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب وافاد صحة ادائه بعده وهذا معنى قول مشايخنا ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي وابى الجبائي من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية
ان الوجوب يتعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول
موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه اخر وهو ان صحة الصلوة في اول
الوقت عندهم لكون المصلي متوجها اليه الخطاب فيه على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة
في هذا الوقت اما في اوله او في وسطه او في اخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سببه والتوجه
الخطاب انما يتوجه عندهم في اخر الوقت لا في اوله واحتجوا عليه بانه لو كان الخطاب متوجها اليه في اول الوقت
لكان مطالبا بالاداء فيه وليس الامر كذلك بدليل ان الشرع جعل له ولاية التاخير الى اخره وجواز التاخير ينافي
المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضي ان لا يتوجه اليه المطالبة على سبيل الفور والتضييق اذ المنافاة انما
تتحقق بين هذه المطالبة وجواز التاخير فلا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع
والتاخير اذ لا منافاة بينهما كما في الامر المطلق والاستدلال ايضا بعدم لحوق الاثم على من مات قبل اخر
الوقت لا يصح لان لحوق الاثم مبني على الوجوب المضيق لانه هو الذي ياثم المكلف بتركه لا مطلق الوجوب
ولم يوجد ولهذا ياثم لو ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر فعله فان اتصل الاداء به
تقررت اى ادا اتصل الاداء بالجزء الاول بان يقع اول الشروع بعد الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لا كما ظنه
الفاضل السمرقندي ان المراد به ان يقع اول الشروع فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب تقررت السببية
الثابتة له لعدم الضرورة الى الانتقال واذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث
ثم وثم لانه لو لم ينتقل السببية فاما ان يعتبر معه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم يعتبر اليه يلزم تخلف وجوب
الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول
والاربع على مسافر والركعتان على من اقام بعده وهو خلاف الاجماع وان ضمت اليه يلزم التخطي من
القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وما قاله الفاضل السمرقندي وفيه بحث لانا نعلم يقينا
ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء كان اداؤه متصلا به او بغيره او لم يتصل به اصلا وايضا
كالقضاء



وايضا لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الاداء ويتنقل بانتقاله ما لم يتصل به الاداء لا يكون سببا
فيكون سببيته للاداء مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى سببيته فيلزم الدور والحق ان الصلوة
تجب على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او باول حدوث اهليته لكن على سبيل
التخيير وتضييق بضيق الوقت فمن رام الحق فليطلب في الكلام لا نزاع في الوجوب
يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته وسببية الوقت له واثبات السببية بهذا
الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت ولعل هذا السؤال انما نشا من جهة فهم توقف السببية
على الاتصال كما ينادي به سؤاله الثاني وهو خطاء بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل
لكن التقرر انما يحصل بالاتصال ويظهر هذا من كلامهم بادنى تامل ومن ذلك ايضا بطلان لزوم الدور اذ
هو مبني على ان السببية مفتقرة الى الاداء ونحن منعناه بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى
السببية فتغاير الافتقاران فلا يلزم الدور وهكذا الى ان يتضيق الوقت عند زفر وهو اعلم انه اذا
ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه ياثم لكن السببية لا
تنتقل من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت اذ لو انتقل والواجب لا يسع فيه لادى الى
تكليف ما لا يطاق وربما يجاب عنه بانه انما يؤدي الى ذلك ان لو كان المطلوب نفس ما كلف به وهو الاداء
اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة لازم القضاء فلا وعندنا ينتقل الى اخر جزء من اجزاء الوقت
لكونه صالحا للاشتغال وللقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تضييق
الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان لم يكن الاداء
مستحقا في الجزء السابق عليه اولا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما
يؤدي اليه ايضا يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بعض السببية فيه اى بعض السببية في ذلك
الجزء ضرورة انه لم يبق بعد ذلك الجزء ما يحتمل نقل السببية اليه وفي هذا الكلام دخل من وجهين احدهما
ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء كان لضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير
مع انكم قلتم بالانتقال ثم ثانيهما ان قولكم يتعين الجزء الاخير للسببية ويتقرر لا يلائم قولكم عند زفر تنتقل
السببية الى كل الوقت ثم ما بينهما تنافي ولا تشكل الانفصال عن هذا الاشكال الا ان يقال مرادهم بانتقال الجزء
الاخير لم يكن مرادهم بالجزء الاخير الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا يبقى بعده اصلا وبهذا سقط الدخل
الاول وكذا نقول في التعيين انه يجوز ان يكون مرادهم به انه لا تنتقل السببية الى الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت
لا انه لا يتصل عنه اصلا وبهذا سقط الدخل الثاني فان قلت لا يستقيم قوله لا يبقى بعده ما يحتمل
نقلها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها اليه مع رعاية الظرفية وهو متعين
بالقرينة على الاصل الممهد سابقا فيعتبر حاله اى الجزء شروع في بيان ثمرة الخلاف الذي

بيننا وبين زفر فهو يعتبر حال المكلف في هذه الاشياء عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي
او افاق المجنون او طهرت الحايض عند ذلك الجزء الاخير الذي تعين للسببية يلزم الصلوة عندنا
واذا ارتد او جن او حاضت المراة في ذلك لا يلزمه الشيء وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء يجب عليه
صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء يجب عليه صلوة السفر وان كان
مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر في جميع هذه المسائل فانه عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من
الوقت المضيق فقط ويعتبر صفة ذلك الجزء ايضا اي كما انه يعتبر حال المكلف فيه يعتبر صفة ذلك الجزء
ايضا في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في وقت
الفجر وجب الفرض فيه كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء الفجر فسد عندنا خلافا لك فان فيه لان كمال السبب
يستلزم كمال المسبب وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا كالصوم المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر
وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستانف في وقت الاحمرار وجب ناقصا لما مر ان
نقصان السبب مؤثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس في
خلاله لانه ادى كما وجب بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه فقط ولا يلزم ما اذا ابتداء
العصر في اول الوقت اشارة الى سوال يرد على المقدمة القائلة بان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان
وتوجيهه ان يقال هذا منقوض بما اذا ابتداء العصر في اول وقته ثم مدها الى ان غربت الشمس فانها
لا تفسد بهذا النقصان مع انه وجب كاملا لكمال سببه وتقرير جوابه ان الشرع جعل له حق شغل كل
الوقت بالاداء وهو العزيمة لان العباد خلقوا للعبادة بالنص الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف
بعض الاوقات الى حوائجنا رخصة واذا شغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة فجاز اذ الاحتراز
عن مثل هذه الجزئية وهو ايقاع الصلوة في الوقت الناقص مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا
النقصان عفوا الثبوته ضمنا لا قصدا كما قال محمد رحمه الله في النوادر من شرع في الخامسة بعدما قعد قدر التشهد
في صلوة العصر يستحب ان يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا وان كره التطوع بعد العصر لكن
لما كان ثبوته بناء على الاول لا ابتداء لم يكره فصار بمنزلة المؤدى في الوقت الصحيح فقط وكذا لا يلزم اشارة
الى سوال يرد على المقدمة الضمنية القائلة بان ما وجب ناقصا يتادى ناقصا وتوجيهه ان يقال
تلك المقدمة منقوضة بما اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني لا يجوز
قضاؤه فيه مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص
فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا
يتادى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة اما اذا صار دينا في الذمة فلا والمعنى فيه ان النقصان في الاداء
انما يتحمل بسبب الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في النيابة فقط الا ترى

الا ترى الى اخره توضيح لجواز ان يكون حكم القضاء مخالفا لحكم الاداء قال محمد رحمه الله في الجامع ان من نذر ان يعتكف
شهر رمضان فانه يجوز منه اداء الاعتكاف فيه مع ان الصوم شرط لصحة الاعتكاف الواجب عندنا
ولو صام ولم يعتكف حتى صار ذلك دينا في ذمته لا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني فعلم ان حكم القضاء
قد يكون مخالفا لحكم الاداء فقط ولا يلزم ما لو تلا آية السجدة عند الطلوع اشارة الى سوال يرد على الجواب
المذكور وهو ان يقال قولكم الواجب بعد الانفصال عن سببه الناقص يجب كاملا في الذمة منقوض
بما لو تلا آية السجدة عند الطلوع وهو وقت ناقص ثم سجد عند الزوال او اذا غابت الشمس
فانه يجوز وان انفصل عن سببه وصار دينا في الذمة مع ان هذا اداء ناقص واجاب عنه بتخصيص
المدعى بانا لا ندعي عود الواجب الى الكمال بعد الانفصال عن السبب الناقص مطلقا حتى يلزم ما ذكرت
بل فيما يجب قربة مقصودة كالصلوة اما فيما لا يجب قربة مقصودة فلا وسجدة التلاوة من هذا القبيل
اذ المقصود منه مجرد ما يصلح تواضعا يخالف المتكبرين على الله ويوافق العابدين ولهذا تتادى في
مواضع السجدة الاخرى انها تتادى بالركوع في الصلوة فقط ولا يلزم ايضا ما لو شرع فيه اشارة
ايضا الى سوال يرد على الجواب المذكور وتقريره انه لو شرع في النفل في وقت ناقص مثل طلوع الشمس
مثلا ثم افسده فانه يجوز قضاؤه في حالة الغروب من النقصان وان كان الثابت قربة مقصودة
فاجاب بان ما قلنا في الواجب لا في النفل فان باب النفل اوسع مجالا من باب الواجب
الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مومئا مع القدرة على النزول ولا يجوز
ذلك في الواجبات والفرائض فلا يرد النقض ولو سلم لزومه بعد الشروع لكن لزومه ضرورة
صون المؤدى عن البطلان كالحج والحقيقة ان شاء الله مستقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك
في ثبوت اللازم على سبيل الكمال لا حاجة اي في حالة الاداء ولا ما ترى في حالة القضاء لان ذلك
مصير الى ما وراء الضرورة وذلك لا يجوز فقط ومن حكمه ان لا ينفي صحة غيره اي من حكم هذا
النوع انه لا يمنع صحة صلوة اخرى في اي جزء وقعت منه لان الوقت ظرف الاداء فيفضل عن
مشروع الوقت وهو يؤدي بار كان معلومة بمنافع هي حقه وبعد الوجوب بقيت المنافع حقا
له ايضا فلا يتعذر عليه صرفها الى اداء صلوة اخرى بمنزلة من دفع ثوبا الى الخياط ليخيط في هذا اليوم
باجرة فانه يستحق على الخياط اقامة العمل ولا يتعذر عليه خياطة ثوب اخر في ذلك اليوم لان منافعه
بقيت حقا له بعدما استحق عليه خياطة الثوب بالاجارة فان قيل لا يخ اما ان يكون كل الوقت
كون الوقت ظرفا ومن ضرورة كونها مؤداة بافعال معلومة بمنافع هي حقه دليلا بانفراده او يكون كلاهما
دليلا واحدا فعلى الاول يرد عليه النقض بصوم رمضان فانه يتادى بافعال معلومة بمنافع هي حق له

يعني شرعية صوم آخر وعلى الثاني يلزم ضم ما ليس بدليل وهو قوله صيرورتها موداه الى ما هو دليل تام بنفسه
وهو قوله لكونه ظرفا وجعلهما دليلا واحدا وهو من الفساد ... عنه اختار الشق الثاني قوله
يلزم ضم ما ليس بدليل الى دليل تام ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كانت الظرفية مما يستلزم جواز صلوة اخرى
مطلقا اى في جميع اجزاء الوقت وذلك ممنوع غايته الا ما انه يستلزم الجواز في الجزء الذي فضل من الوقت المدعى
الجواز مطلقا فلا بد من ضم ذلك اليه حتى يتم الدليل على المدعى قوله وان لا يتعين بتعيينه قولا اى من حكم
هذا النوع ايضا ان التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء فيه لا يتعين وانه
ان يؤدي في غير ذلك الجزء لان التعيين انما يثبت ضرورة انقطاع خيار نقل السببية من جزء الى جزء وذلك
الانقطاع لا يثبت الا ان يشتغل بالاداء لان تعيين السبب ضرب تصرف فيه من حيث ازالة وهو لم يجعل
المتعين سببا بل خيره فصار ثبوت ولاية التعيين قصدا مفضيا الى الشركة في وضع المشروعات وانه لا
يجوز ونظيره المكفر فانه لما خير بين الاطعام والكسوة والتحرير فلو قال عينت الاطعام للكفارة لا يتعين ما
لم يباشر التكفير به قوله وان تعيين النية شرط اى من حكمه ايضا اشتراط نية فرض الوقت فيه لان منافعه
لما بقيت على ملكه حتى يصلح لصلوة اخرى يكون المشروع فيه متعددا فلا يصاب باطلاق النية كالمجتمع في المكان لا يصاب
بالاطلاق ما لم يسم واحدا منهم باسمه الخاص ولما لزمه التعيين شرعا لا يسقط ذلك بضيق الوقت على وجه لا يسع
فيه الا الفرض لان ذلك لما وجب بواسطة سعة الوقت شرعا فلا يسقط بتقصير من العبد في تاخير الاداء ولكن
ذكره شمس الايمة قوله الا ان القول بتقصير العبد بالتاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك
شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق
الوقت لا يحتاج الى هذا التكليف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
فلا يسقط التعيين قوله واما النوع الثاني اى النوع الثاني من انواع المقيد بالوقت فما جعل الوقت سببا
لوجوبه لان الصوم يضاف اليه يقال صوم رمضان والاضافة آية السببية فان قيل السبب اما الشهر
كله او جزء منه فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة
الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء
غير مسموعة فلا يستقيم قوله جعل سببا لاضافته اليه قلنا السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن
نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية وهو معيار للصوم
ايضا بمنزلة الكيل في المكيل اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدر بالنهر بحيث لا يفضل من اجزائه
شيء يسع فيه من جنسه وقيد بذلك ليلا يقال كيف يكون الشهر معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليالي
يفضل عنه قوله فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف نتيجة كونه معيارا لانه لما كان صوم الوقت

للصوم

صوم الوقت متعينا فيه بحيث لا يفضل عنه وقت يصلح للامساك آخر يصير غيره منفيا فيه ضرورة فيصاب
بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم وانما اشترط اصل النية ليمتاز عن العادة ومع الخطاء في الوصف
بان ينوي صوم القضاء او المنذور او النفل اذ الوصف يكون لغوا لان المتوحد في الزمان كالمتوحد في المكان
والمتوحد في المكان يصاب باسم الجنس والعلم والوصف خطاء حتى لو قال لروحي لا يكون في الدار سواه يا انسان
يا زيد يا اسود يا ابيض يتعين ذلك الروحي بالخطاب فكذا المتعين في الزمان قوله وقال ابو يوسف ومحمد
لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يتغير اداء نفل او واجب آخر من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود
الشهر في حق الكل ولهذا يصح الاداء من المسافر الا ان الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه ولهذا
لا يجعله غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص بالفطر صار هو والمقيم سواء فعدم صومه عن واجب آخر
لعدم مشروعيته فلغا نيته للتطوع او الواجب ووقع صومه عن رمضان وكذا اذا اطلق النية او كان مريضا
في هذا كله وابو حنيفة رحمه الله يقول اذا نوى المسافر عن واجب آخر يقع صومه عما نوى ويستدل عليه بوجهين
احدهما ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل ساير العبادات
وثانيهما ان المرخص وهو السفر قايم في حقه وهو ما ترك الترخص حين صرف الامساك الى ما يرجع الى ترفيه منه
بان صرفه الى المنذورات والكفارات او الى ما يرجع الى قضاء دينه من قضاء رمضان آخر والمنذورات الموقتة
بوقت بعينه بل صرفه الى ما هو اهم عنده لان ذلك لازم والقضاء عليه واجب وان لم يقم ولو اخذ بها لو مات
وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم حتى لو مات لا يواخذ به فمن جاز له الترخص بالفطر فلان يجوز له الترخص بحاجة دينية
اولى وعلى الطريق الاول اذا نوى النفل كان صايما عنه وعلى الطريق الثاني يكون صايما عن الفرض لان في نية
النفل لا يكون مترخصا بالصرف الى ما هو اهم وفيه روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله واما اذا اطلق النية فالصحيح
انه يقع عن رمضان لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية وصرفه الى رمضان احق من صرفه الى
النفل لانه العزيمة واعلم ان قول المصنف رحمه الله او قضاء دينه تخصيص بعد التعميم ذلك رعاية لصنعة الاشتقاق
والتجنيس الخطي قوله بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله
وذلك لان الفقهاء اختلفوا في المريض اذا صام بنية فرض آخر او نفل في رمضان هل يقع صومه عن رمضان
او عما نوى فذهب قوم الى التفصيل فقالوا المريض على ضربين ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبة
وفساد الهضم بل يفيده فلا رخصة فيه وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الراس والعين فيهما رخصة
اما للعجز عن الصوم او خوف الازدياد ففي صورة خوف الازدياد لو صام فهو كالمسافر وفي صورة العجز
كالصحيح وقال آخرون انه يقع عما نواه مطلقا وهو رواية الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله وقال بعضهم انه يقع
عن صوم رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله والفرق على هذه الرواية ان الرخصة
في حق المريض لعجزه عن الصوم فالعجز شرط الرخصة فاذا صام فقد فات الشرط فيلحق بالصحيح بخلاف

المسافر لا يستوجب الرخصة بعجز تقديري لا حقيقي باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر مقام العجز فانه يبقى السفر بناء والغالب في الشرع كالمتحقق كما شهد به الاحكام فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل ترخصه بالنسبة الى حوائجه الدنيوية وتحت شرطه عجز المرخص حقيقي الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يزداد مرضه بالصوم او يشق عليه ويضعف فجاز لم يتحمل زيادة المرض والمشقة ويصوم وح لا يبطل رخصته لبقاء المرخص فيكون له حكم المسافر قوله وقال زفر به اختلف الفقهاء في ان صوم رمضان هل يصح بدون النية لم لا فقال علماؤنا رحمهم الله والشافعي لا يصح وقال زفر لا مستدلا بانه لما تعين الوقت مشروعا في هذا الوقت صار ما يتصور فيه من الامساك مستحق الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزيمته بل على اي وجه اتى به يكون من المستحق كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فخاطه على قصد الاعانة يكون من جهة المستحق وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الاخياطة واحدة فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غيرها فيه وكمن وهب كل النصاب من الفقير فانه يسقط عنه الزكوة بغير النية لكنا نقول المستحق عليه هو الامساك الموصوف بكونه عبادة اجماعا ولا تحقق للعبادة الا بالعزيمة ليكون صارفا منافعه الى من حقه الى ما هو مستحق عليه فلا صحة للصوم الا بها بخلاف مسئلة الخياطة لانه ليس المطلوب منها ما هو عبادة بل المطلوب منه ما حدث في الثوب بعمله وذلك لا يتوقف على العزم فيه وبخلاف هبة كل النصاب من الفقير لانه لما كان المبتغى بها وجه الله صار قوله وهبت مجازا عن قوله تصدقت وهو عين النية قوله واستدل الشافعي رح قال علماؤنا رح يشترط في رمضان تعيين اصل الصوم لا وصفه حتى لو اطلق النية او نوى النفل او واجبا اخر يقع عن رمضان وقال الشافعي رح كما شرط تعيين اصل الصوم شرط تعيين وصفه ايضا مستدلا بان معنى العبادة كما هو معتبر في الاصل معتبر في الوصف لاجماع ان كل واحد منهما مامور به فكما شرطت عزيمة اصل الصوم ليتحقق معنى العبادة ينبغي ان يشترط في وصفه ايضا والا لكان مجبورا في اختيار العبادة لخلوه عن الاقبال على الله تع بالاخلاص والتمييز وهذا الاستدلال فاسد لانا نقول سلمنا ان تعيين صوم رمضان لا بد منه ولكن هذا التعيين مما يحصل بنية مطلق الصوم فلا يحتاج الى تعيين الوصف نصا بيانه انه لما كان المشروع من الصوم في هذا الوقت يصاب بمطلق الاسم لما بينا فيكون اطلاقه تعيينا له اما اصل الامساك فانه متنوع بين العبادة والعادة وما هو متنوع لا يصاب بالاطلاق فلا بد من التمييز وذلك بالعزيمة فان قلت اذا نوى النفل او واجبا اخر يكون معرضا عن فرض الوقت والاعراض مع الاقبال مما يتنافيان فكيف يجتمعان قلت لا نم ان هذا اعراض وانما يكون اعراضا لو كان الخطاء في الوصف منافيا للاقبال وهو ممنوع كيف ولو المتوحد في المكان يصاب مع الخطاء في الوصف بان قال للزوجي المتوحد في الدار يا اسود حيث يجب عليه اجابته او نقول لما لم يشرع في هذا الوقت غير الفرض لغى ذكر الوصف فبقي مطلق نية الصوم وقد بينا ان الاطلاق تعيين والاقبال لا اعراض قوله وهذا منا قول بموجب العلة القول



القول بموجب العلة هو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف كما ستعرفه ان شاء الله تع وما نحن فيه كذلك لان الشافعي رح الزمنا بتعليله اشتراط نية التعيين ونحن التزمنا موجب تعليله حيث قلنا ذلك لكن لما جعلنا الاطلاق تعيينا بقي الخلاف بحاله فيكون من ذلك القبيل قوله وبفساد الاداء لعدم العزيمة قال علماؤنا رح في صوم رمضان انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار خلافا للشافعي رح فقوله وبفساد الاداء عطف على قوله بتعيين الاصل اي استدل الشافعي رح بان الجزء لما وجبت في صوم رمضان وجبت من اوله الى اخره اوائل اجزائه قربة كسائره وافتقار الصوم اليها باعتبارها فاذا خلا عن العزيمة فسد لفقدان شرطه فيفسد الباقي ايضا لانه لا يتجزى صحة وفسادا ورجحت المفسد على المصحح احتياطا في باب العبادات لانه اجتمع جهة الصحة وجهة الفساد ترجيحا لجهة الفساد فيها احتياطا قلت لا نسلم ان دليل الشافعي رح يتم بدون التعرض للترجيح لان الظاهر فوات بانتفاء بعض اجزائه والترجيح انما يصار اليه عند التعارض ولا تعارض ههنا فلا ترجيح قوله لفقد العزم عند الاداء اشارة الى دليله على ما بينا ه وتقريره ان الاجماع منعقد على انه لا يشترط اقتران النية باداء جميعه فانه لو نوى عليه بعد الشروع في الصوم يتادى صومه اتفاقا وهذا معنى قوله عند الاداء وكذا لا يشترط اقترانها بابتداء الشروع فيه فانه لو قدم النية يتادى صومه وان غفل عنه عند الابتداء بالنوم اجماعا وانما ذلك للعجز ودفع الحرج اذ لا يوقف عليه اصلا او الا بحرج عظيم وما جعل عليكم في الدين من حرج لا نقول سلمنا هذا الحرج بجواز تقديم النية على حال الشروع قلنا لا نم ذلك في جنس الصائمين فمنهم من يغيب عن الحضور او صبي يبلغ قبيل الصبح مقارنا لاول جزء من اليوم او مسافر يقيم بعد الصبح او مغمى عليه يفيق من اغمائه بعده او في يوم الشك لا يمكن دفعها الا بتاخير النية لان تقديم النية من الليل على الفرض حرام وبنية النفل لغو عنده لان تعيين الوصف شرط عنده كتعيين الاصل لما مر فثبت ان جوازه اعلا لم يندفع الحرج في حق هؤلاء فقلنا لما جاز الاداء بنية متقدمة وان لم تقارن حالة الابتداء والاداء فلان يجوز بنية متاخرة لا فيه انها بما هو ركن العبادة اولى فعلى هذا التقرير قوله فيمن يفيق بدل من قوله في جنس الصائمين وقوله في جنس الصائمين متعلق بقوله لا يندفع الا بالتقديم اي لا يندفع الحرج بالتقديم في حق جنس الصائمين وهذا هو الموافق لعبارة فخر الاسلام رح حيث قال لا نم العجز موجود في الجملة في جنس الصائمين فيمن يقيم بعد الصبح او يفيق والحوران يعتبر فيمن يفيق متعلقا بيندفع وقوله في جنس الصائمين متعلقا بالتقديم اي لا يندفع الحرج بالتقديم في جنس الصائمين فمنهم من يفيق وهذا هو الموافق لعبارة شمس الائمة السرخسي رح حيث قال لا نم لا يندفع العجز بالتقديم في جنس الصائمين ففيهم من يفيق بعدما انتبه ان يفيق او يقيم او يفيق عن اغمائه بصيغة المضارع ليكون ملائما لقوله فيمن يفيق او يدرك قوله والترجيح بالاصل اولى منه بالوصف اشارة الى رد ما ذهب اليه الشافعي رح من الترجيح وتقريره ان النية

لما وجدت في اكثر النهار الذي له حكم الكل اذ الاقل تبع بالنسبة في حكم العدم رجحنا جانب الوجود
باقتران النية باكثر هذا الركن وهذا ترجيح بمعنى في الذات لانا اعتبرنا في الترجيح كثرة الاجزاء
وذلك ذاتي للصوم والشافعي رجح جانب العدم تغليبا للحرمة احتياطا وذلك ترجيح
بالحال والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال كما ياتي في بابه ان شاء الله تعالى فان قلت
ما ذكرت ايضا ليس بترجيح بالذات لانك رجحت بالكثرة وهي صفة العبادة قلت مرادنا
من الترجيح بالكثرة انا رجحنا اقتران النية بالامساكات الموجودة في اكثر النهار فيكون
ترجيحا بالذات فكذا ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت معيارا له في شهر رمضان الصوم
المنذور في وقت بعينه بان يقول لله علي ان اصوم رجب ونحوه اعلم ان صوم رمضان لما تعين
للصوم الواجب تعين باقي الاوقات للنفل بجعل الشارع ذلك حقا للعبد لكسب السعادة والتقرب
الى الله تعالى فاذا نذر صوما في معين منها تعين له كرمضان للصوم فيصاب بمطلق الاسم اي يتادى
المنذور بالنية المطلقة ومع الخطا في الوصف بان ينوي النفل كما في صوم رمضان وجاز بنية
قبل انتصاف النهار كما في النفل وصوم رمضان لكن اذا صام عن كفارة او قضاء يقع عما نوى
لان تعيين الناذر معتبر في ابطال ما هو حق له وهو النفل بان لا يبقى مشروعا فيه لا في ابطال ما هو حق
عليه وهو الكفارة والقضاء بان لا يبقى مشروعا مع ان الشارع جعله محلا لهما فلا قوله والنوع
الثالث المشكل اي النوع الثالث من المقيد المشكل هو وقت الحج لانه يشبه المعيار من حيث انه
لا يتصور في سنة واحدة الا في اشهر معلومة وتلك الاشهر لا تفضل عنه ويشبه الظرف من حيث انه
عبادة تتادى باركان معلومة لا تستغرق الاداء جميع العمر بل يفضل عنه ولان الوجوب منه
موسع ان ادرك وقتا آخر حتى لو اتى به في العام الثاني يكون اداء ومضيق ان لم يعش بعد ذلك فان
لم يدرك العام الثاني حيث ياثم بالتاخير وهذا من علامة الضيق ولا يخفى ان قوله موسع ان ادرك
وقتا آخر لا يستقيم على قول ابي يوسف رحمه الله لان في الواجب الموسع لا يلحقه الاثم بالتاخير عن اول
الوقت وعنده يلحقه الاثم بالتاخير الى السنة الثانية فكيف يكون من قبيل الموسع قوله ومن حكمه
اي من حكم هذا النوع صحة ادائه في عمره بالاتفاق حتى انه يكون مؤديا في اي سنة اتى به للتيقن بكون ذلك
من عمره ولاتساع الوقت بادراكه والاثم بتفويته حتى انه لو اخره عن السنة الاولى حتى فاته الحج في عمره
ياثم بالاتفاق ايضا اما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله انما يجوز التاخير بشرط عدم التفوت
وقد فات قوله وعند محمد رحمه الله اي يسعه التاخير عند محمد رحمه الله عن السنة الاولى لما بينا انه عنده
من الواجب الموسع لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت حتى لو فوته بعد التمكن من السنة الاولى
يكون آثما وعند ابي يوسف رحمه الله يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول لما بينا انه جعله من الواجب



من الواجب المضيق للاحتياط وقول محمد رحمه الله وان كان صحيحا في الواقع لان تقييد المباح بشرط فيه خطر
مستقيم في الشرع كالرمي الى الصيد مباح بشرط ان لا يصيب آدميا الا انه غير مفيد في المتنوي هذا
على ما اداه ما ذكر في الكتاب واليه ذهب صاحب الاسرار والامامان السرخسي والبزدوي
لكن الصحيح من مذهب محمد رحمه الله ما ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار حيث قال قال
محمد وان كان الحج يجب موسعا حل له التاخير الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت ثم ذكر في آخر
كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات
يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يجعل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل
القلب واجب عند عدم الادلة قوله وظهر ذلك اي ظهر اثر تعيين الاداء في العام الاول في حق المأثم دون غيره
حتى ان من عليه حجة الاسلام لو نوى النفل في العام الاول يقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان تعيين هذا
الوقت للفرض كان للتحرز عن الفوات الا ان هذا الوقت غير قابل للنفل اصلا فلا يظهر اثر هذا التعيين
في حق المنع عن صحة النفل كاخر وقت الظهر لما تعين للفرض ظهر اثر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة
صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله يلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام قوله وجوازه عند الاطلاق جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لما بقي النفل مشروعا في العام الاول كان مشروع الوقت متعددا فينبغي ان يشترط
التعيين ولا يتادى الواجب بمطلق النية كالصلوة فاجاب بان جوازه لا باعتبار انه يسقط اشتراط
نية التعيين بل لان التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي لان ظاهر حال المسلم انه لا يتحمل المشقة العظيمة
ثم يشتغل باداء النفل وعليه حجة الاسلام فاستغنى عن التعيين صريحا بدلالة الحال فانصرف مطلق النية
الى حجة الاسلام لكن الدلالة لا تعارض الصريح فبطل عند التصريح منه بخلافه بان ينوي النفل كمن اشترى بثمن
مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المؤدي وهو المشتري وذلك الدلالة هو تيسير الاصابة
نقد البلد فبطل عند التصريح بغيره بان شرط نقدا اخر عند الشراء فيسقط ذلك الدلالة قوله بخلاف
شهر رمضان اشارة الى الفرق بين الحج وشهر رمضان حيث يصرف الى الفرض فيه وان عين شيئا آخر بخلاف
ههنا ووجه الفرق ان التعيين من الاطلاق هنا انما يستفاد بمعنى في المؤدي فلا يعتبر ذلك عند التصريح بخلافه
بخلاف شهر رمضان لان التعيين ثمه بمعنى في المؤدى به وهو كونه واحدا لا مزاحم له فيه فيتعين بجميع التقادير
سواء اطلق او عين غيره لما بينا فصل في حكم الواجب بالامر اقول لما فرغ من بيان احكام
الامر شرع في احكام الواجب بالامر فقال وهو نوعان اي الواجب بالامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب
بسببه الى مستحقه اللام يتعلق بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير في بسببه للواجب وكذا الضمير
في مستحقه اي الاداء تسليم نفس الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم الى من
يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف يتناول الواجبات المؤقتة كالصلوة وغير المؤقتة كالزكوة والكفارة

ان يقول لا يتصور التسليم في الصوم والصلوة اذ التسليم انما يمكن في الاعيان الباقية وجعله مجازا
لا يليق بالتعريف فان قصاعيه مانع لصدقه على القضاء وقوله بسببه لقوله لا يخرج به عن شيء
وجوابه اما عن الاول فهو انه عرف في قواعد الشرع ان الواجبات الشرعية اعطاها حكم الجواهر
فيجري التسليم فيها كما يجري في الاعيان او نقول معنى تسليمها اخراجها من العدم الى الوجود اذ تسليم
كل شيء ما يناسبه غاية الامر انه تجوز مجازا لكن استعماله في التعريفات شايع عند ظهور المراد
من غير نكير واما عن الثاني فلا نسلم الصدق واما عن الثالث فلا نسلم انه لا فايدة فيه بل في ذكر السبب
فايدة عظيمة وهي الاشارة الى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت بالسبب ووجوب الاداء
الثابت بالامر والى رد قول من زعم انهما معنى واحد وانه يثبت بالامر لا غير وليس من الواجب
ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء لما عرف في موضعه وقد سماه
وهو تسليم مثله اي تسليم مثل الواجب بالسبب وقد يستعمل احدهما مكان الاخر مجازا نوجد
تسليم الواجب اما استعمال القضاء مكان الاداء ففي مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم
اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت اذ الجمعة لا تقضى ويتفرع على هذا جواز الاداء
بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضي فرض هذا الوقت لان قضاء الوقتية مع بقاء الوقت متعذر
واما استعمال الاداء مكان القضاء فكما يقال ادى ما عليه من الدين لان اداء حقيقة الدين متعذر
اذ الديون تقضى بامثالها لا باعيانها ويتفرع على هذا جواز القضاء بنية الاداء بان يقال نويت
ان اؤدي ظهر الامس لان الاداء ظهر الامس بعد مضيه محال فتعين جعله مجازا لتحقيق هذا الموضع ولكن في جعله
الاداء مجازا في القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل
بالنحو الاسلام وهو واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين قوله والذي يجب بالسبب
الذي يجب به الاداء اختلف المشايخ في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
للحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فقال الجمهور من علمائنا ان ذلك بالامر السابق وقال
العراقيون منهم واكثر اصحاب الشافعي ان ذكره بالامر اللاحق وقلب فظهر بهذا التحرير سقوط
الاعتراض بصوم الحايض لانه خارج عن محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول وصاحب التحقيق بعد
طول الكلام عنه وما الذي يرقى التعليل ويشفي العليل واحتج العراقيون بان العبادات عطية
ولا تستحق الامثل هو عبادة لان الضمان يعتمد المماثلة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص واحتج
المصنف على المختار بانه بقاء ما قدر عليه المكلف اي بقاء اصل الواجب بسبب القدرة على مثل
من عنده قربة لكون النفل مشروعا له من جنسه وسقوط ما عجز عنه وهو فضل الوقت لا الى مثل
له عند الفوت امر معقول اداء الاداء كما وجب عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء

بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او العجز ولم يوجد العدم
منها اما الاولان فظاهر وكذا الثالث اذ لم يوجد بخروج الوقت الا العجز عن ادراك فضيلة الوقت ويسقط
اعتبارها الى مثل وضمان عند انه يأثم ان كان عمدا فبقي الوجوب كما كان قبله ثم قال فعلى هذا
ينبغي ان يجوز اداء سجدة التلاوة الصلوتية خارج الصلوة لانها صارت فعلا من افعال الصلوة
وشيء من افعال الصلوة لا يؤدى خارجها وقد ورد به الشرع في الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة
من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذكر وقتها اي فليقضها
وقت التذكر فان ذلك وقت قضيها مقتضى الحكم فالاولى به على الاجابات بالنذر
الموقتة من الصوم والصلوة والاعتكاف فثبت الوجوب بعد فوات تلك الاوقات من غير توقف
على امر جديد فان قلت اما وجب القضاء اي المنصوص عليه بالنص الموجب للقضاء
الامر السابق قلت لا نسلم ان القضاء وجب بالنص الموجب له بل ورد هذا النص لبيان ان الوجوب
السابق باق في ذمة المكلف ولم يسقط فيجب عليه ان يخرج من عهدته بالضمان وهو القضاء
وفيما نذر جواب اشكال عما يقال اذا نذر باعتكاف شهر رمضان فصام ولم يعتكف فقضاؤه في رمضان
الثاني لا يجوز ولو كان الموجب للقضاء هو الموجب للاداء لوجب ان يجوز القضاء في رمضان الثاني كالاداء
في رمضان الاول ولما لم يجز عرفنا ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب والتفويت مطلق
عن الوقت فصار كالنذر المطلق ولو نذر نذرا مطلقا لا يجوز له ان يعتكف في رمضان فكذا هنا فاجاب بان
قضاء الاعتكاف بعد انفصاله عن صوم رمضان انما وجب بصوم مقصود لان النذر بالاعتكاف نذر
بالصوم لانه شرطه والتزام المشروط التزام الشرط كالتزام الصلوة التزام الوضوء الا ان الشرط يراعى
وجوده لا وجوده قصدا فلما كان الصوم موجودا في رمضان بايجاب الشرع لم يظهر اثر الاعتكاف
في ايجابه كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه وضوء اخر لما انفصل الاعتكاف عن الصوم عاد
ذلك النذر بعينه مستتبعا صومه الذي اذا ايجاب التابع وهو الصوم لبقاء المتبوع وهو الاعتكاف اولى
من ابطال المتبوع لانعدام التبع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوءه قبل اداء المنذور يجب
عليه بذلك النذر وضوء اخر لاداء منذوره ولما وجب الصوم التابع للاعتكاف المنذور بخروج رمضان لم يجز
اداؤه في رمضان اخر كمن نذر باعتكاف شعبان لا يخرج عن العهدة بصوم رمضان فكذا هنا لا ان القضاء
وجب بسبب اخر فان قلت خارج الصلوة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر
فكان ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف فيه واداء جاز ذكر جاز ان يتأدى في مقابل
الثاني قلت الوضوء ما وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان يتأدى احدهما عن

واما الصوم تارة يجب لعينه كصوم رمضان وطورا يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف وما يجب لعينه
لا ينوب عن غيره لا عدمه لزوم الوجوب لغيره ويصح كون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره واما جاز
في رمضان الاول للضرورة تعينه وامتناع اجتماع صوم اخر مع صوم رمضان وعند انفصاله ما بقيت
الضرورة وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كله كذا في الجامع
الكبير قوله ثم الاداء ثلثة انواع اعلم ان الاداء بالقسمة الاول ينقسم الى نوعين اداء محض واداء
يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر فيكون ثلثة انواع لكن بالتقسيمين وهذه الانواع
الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد ايضا والمراد بحقوق الله تعالى ان يكون المستحق
هو الله تعالى كالصوم والصلوة وساير العبادات وبحقوق العباد ان يكون المستحق هو العبد كالمغصوب
ونحوها فيكون الاقسام بالنظر الى الحقين ستة فالمحض الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه الذي شرع
اي ملتبسا بالوصف الذي شرع وهذا التعريف يتناول الكامل من الحقين والقاصر خلافه والتحقيق
ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل وهو الاولى ان يقول في تعريف الكامل
ما يؤدى به الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس الائمة السرخسي ره الكامل هو اداء المشروع بصفته
كما امر به قوله كاداء الصلوة بالجماعة الى اخره شروع في بيان الاقسام من حقوق الله تعالى فالحاصل
ان المصلي ثلاثة انواع مقتدي ومنفرد وامام والمقتدي ثلاثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء
المدرك والامام اداء كامل لانه ما ترك شيا من الواجبات واداء المنفرد والمسبوق اداء قاصر لان
المنفرد ترك الجماعة في الكل وهي واجبة في المكتوبة والمسبوق تركها فيما سبق فيه لانه منفرد فيه
لان بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما بقي من صلوته لا فيما مضى اذ المتابعة والمشاركة فيما مضى لا يتصور
ولهذا يجب عليه القراءة ويسجد للسهو فان قيل كيف يستقيم جعل المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب
الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا تسمية المسبوق قاضيا مجاز المخالفة من اسقاط
الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن انما نجعله مؤديا باعتبار الوقت واما الثاني وهو اداء
اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء حكما لانه باعتبار بقاء الوقت مؤد وباعتبار انه التزم
اداء الصلوة مع الامام حين تحرم معه قاض لما فاته مع الامام وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء
لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل اداء بدليل صدق تعريف الاداء عليه لكن باعتبار الوصف
اعني كونه مع الامام قضاء والوصف تبع فان قيل كيف يصح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين
قلنا صح ذلك لما كانت الجهة مختلفة على ان التنافي انما هو بين كون الفعل اداء وقضاء حقيقة
لا بينه وبين شبه القضاء قوله ولهذا قلنا اي لكون فعل اللاحق بعد فراغ الامام شبه القضاء



القضاء بعد فراغ الامام ... يباشر الاقتداء بعد خروج الوقت ثم سبقه الحدث او نام خلفه
ثم استيقظ او دخل مصره للوضوء او نوى الاقامة وهو في موضع الاقامة والوقت باق فان كان
ذلك قبل فراغ الامام تم صلوته اربع ركعات لان صلوته تحتمل التغيير مع وصف التبعية بدليل انه
يجوز لم يكن صلوته على حاله وضعف صلوة الامام في الابتداء بان اقتدى المقيم بالمسافر جاز في البقاء
لانه اسهل وان كان بعد فراغ الامام لا يتم ويصلي ركعتين عندنا خلافا لزفر ره لانه انزل القاضي بعد
فراغ الامام والمغير يعمل في الاداء المحض لا فيما هو شبيه القضاء وقبل فراغ الامام المغير يعمل
في حق الامام فيكون مغيرا في حق من يؤدي ذلك وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق الامام فلا يكون مغيرا
في حق من يقضي ذلك بان ... الامام امام يعتبر في حقه لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدي
فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة ... المقتدي مع ... كالخارج من صلوة الامام حكما
بخلاف المسبوق اي لو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر فانه يصلي
اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام او لم يفرغ لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء
فتغيره لان نعرض ... اذ الصادف محلا قابلا للتغير يعمل وبخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام
فانه يعمل المغير في حقه لانه بالتكلم خرج من المتابعة فبطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت
فيكون فعله اداء محضا فيعمل فيه المغير فظهر من هذا التقرير ان المتكلم قيد اللاحق فقط وان التعليل
بقوله لعوده متعلق به لا بهما فتامل قوله ومن حقوق العباد لكن الكامل في حقوق العباد
لما فرغ من تحقيق الاقسام الثلاثة في حقوق الله تعالى شرع في تحقيق تلك الاقسام في حقوق العباد لكن الكامل
في حقوق العباد ينقسم الى كامل حقيقة والى كامل حكما لانه ان كان المؤدى عين ما وجب عليه بالعقد حقيقة
فكامل حقيقة وان كان غيره حقيقة لكن جعل عينه شرعا فاداء كامل حكما فتسليم المبيع الى المشتري
على الوجه الذي ورد عليه العقد وكذا رد المغصوب الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه اداء كامل حقيقة
حتى لو باع الغاصب المغصوب من المغصوب منه او وهبه وسلمه فانه يكون اداء العين المستحق ويلغو ما صرح به وتسليم المسلم فيه وبدل الصرف كامل حكما لان الاستبدال فيهما متعذر شرعا لحرمة فيهما
لقوله عم لا تاخذ الا سلمك او راس مالك ولتوهم عدم الاتحاد وهذا جعل كان المقبوض عين ما تناوله
العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين والمقبوض عين والعين غير الدين وانما قلنا
ان العقد يتناول الدين اما في الصرف فلانه عبارة عن بيع الثمن بالثمن والثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة
كذا قاله الفراء واما في السلم فظاهر والغالب يجعل ذلك اداء ... لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا
وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه ... شليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا
لو تجوز بها في الصرف والسلم يجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض لكنه قاصر لانه دون حقه لفوات

هو الوصف وهو الجودة وكذا لو رد المغصوب مشغولا بالجناية بان جنى في يد الغاصب جناية يستحق بها رقبته او طرفه او مشغولا بالدين بان استهلك في يد الغاصب مالا فيتعلق الضمان برقبته اداء قاصر ومعنى القصور فيه انه ادى لا على الوصف الذي استحق عليه اداؤه فلوجود اصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع بالدين يبرأ الغاصب وللقصور في الوصف قلنا اذا دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك بقيمته على الغاصب بلا خلاف كأنه الرد لم يوجد وكذا تسليم البايع المبيع مشغولا بالدين او مباح الدم اداء قاصر ايضا لانه سلم لا على الوصف الذي ورد عليه العقد فان هلك في يدي المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتيل بالسبب الذي كان به مباح الدم او بيع في ذلك الدين ففي الفصل الاول يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما وفي الفصل الثاني يرجع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء لم يوجد فوضعه واذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى حتى يجبر على القبول ويلزم تسليمه اليها وهذا لان كون المسمى مملوكا للغير لا يمنع صحة تسمية الزوج الا ترى انه يلزمه القيمة اذا تعذر تسليم العبد وما ذلك الا لاستحقاق الاصل لكنه يشبه القضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه منه دون اعتاقها وكذا لو تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبيع فان استحق الاب بالقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما لو تزوجها على عبد الغير استدلالا فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج اياه بسبب من الاسباب اما بشراء او هبة او ميراث او نحوها كان تسليمه اداء لانه عين المسمى لكنه شبيها بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين شرعا كما في قصة بريرة رضي الله عنها فلهذا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه ولا تملك الزوجة ان تمتنع عن القبول ولا يعتق عليها اي لكونه شبيها بالقضاء لا يعتق عليها حتى تتسلم وينفذ تصرفات الزوج فيه دون تصرفاتها حتى لو اعتق الزوج يعتق عليه العتق فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه الى المشتري قلنا ... انه لا استحقاق فيه ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق وقد بطل برده فلما انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا قائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه ولو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود الى الاب حقها لتقرر حقها في القيمة حتى يكون للزوج ان يمنعها اياه ويكون لها ان تمتنع من القبول ولو ادى ذلك لا يكون اداء مستحقا بالتسمية ولكن يكون اداء بالقيمة التي تقرر حقها فيها ... والقضاء ايضا ثلاثة انواع اي بالتقسيمين الاولين كما مر في تقسيم الاداء فانه او لا ينقسم الى قسمين قضاء محض وقضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول فصارت الانواع ثلاثة بهذا الطريق

الطريق الثاني القضاء الذي يشبه الاداء ليس الا بمثل معقول بحكم الاستقراء وهذه الانواع الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد فالقضاء بمثل معقول في حقوق الله تعالى كما ذكرنا من قضاء الصوم والصلوة والمماثلة بينهما ظاهرة لان كل واحد منهما مثل الاخر صورة ومعنى واما في حقوق العباد فنوعان كامل وقاصر لانه ان كان ذلك الشيء مثلا له صورة ومعنى فهو كامل والا فهو قاصر ولقايل ان يقول هذا التقسيم متحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما قلتم في الاداء ... لتخصيصه بحقوق العباد ويمكن ان يجاب عنه بان ... اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل عامة الامرين الاول الكامل ... ضمان المغصوب بالمثل في المثليات كالمكيل والموزون ونظير القاصر ... في القيميات كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فسقط اعتبار المثل صورة للعجز من القضاء به فاعتبر المثل معنى وفي المثليات اذا انقطع المثل من ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق لان المثل الكامل سابق على القاصر اذ حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما امكن لان الناس متنافسات في صورة الاشياء ليست لهم ذلك في معانيها فكان ساقطا في المثل صورة فلا يصار الى القاصر الا عند تعذر الكامل بان انقطع المثل عن ايدي الناس فحينئذ يصار الى القاصر وهو القيمة للضرورة ... ولهذا قلنا اي ولانا لا نوجب المثل القاصر مع امكان ايجاب المثل الكامل قلنا موجب القتل العمد القود عندنا وهو القصاص لانه المثل صورة ومعنى وقال الشافعي رحمه الله الولي بالخيار من القتل والدية وقال ابو يوسف رحمه الله لو غصب المثلي ثم انصرم اي انقطع ذلك عن ايدي الناس فيجب عليه قيمته يوم الخصومة لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم بان يتربص حتى ياتي اوانه ولما انقطع الاحتمال بالخصومة وذلك وقت قضاء القاضي وقال ايضا في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما لانه المثل الكامل سابق على القاصر والقتل مع القطع مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل له معنى فلا يمنع الولي من استيفاء حقه كملا ولقايل ان يقول ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المثل القاصر عند امكان الكامل ويمكن ان يجاب عنه بانه يتعين عليه القطع والقتل عينا الا ان للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كان له ان يسقط الكل عفوا او صلحا هذا كاستيفاء بعض الدين والابراء عن باقيه وهذا الاشكال بالعفو حيث لا يجوز له استيفاء الدية لان ذلك غير ما وجب له بالكلية فيكون تبديلا محضا لحكم الشرع وذا لا يجوز واعلم ان هذه المسألة ومسألة القود ليستا من قبيل القضاء في شيء بل هو ظاهر لكنه انما اوردهما استطرادا من حيث انهما داخلتان تحت قوله لا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل فوضعه والمتلف اذا لم يكن له تقوم وجب ان لا يكون مضمونا الا بالاثم لان

ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا فما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن به ويتفرع على هذا الاصل مسايل منها ان من قتل منكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيا عندنا وعند الشافعي للزوج مهر المثل عليه لان ما يرد عليه بالقتل وهو ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يماثله المال المتقوم فلا يضمن ومنها ان غير الزوج لو جامعها لا يضمن للزوج شيا لما قلنا ومنها ان القصاص لو وجب على رجل فقتله اجنبي لا يضمن ذلك القاتل لولي القصاص شيا لان ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلا له لا صورة ولا معنى فلا يضمن وقال الشافعي يضمن الدية للولي ومنها ان الشهود اذا شهدوا على ولي القصاص بانه عفى عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به فانهم لا يضمنون شيا عندنا وعند الشافعي يضمنون الدية لما ذكرنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم فلا يماثله المال المتقوم ومنها ان شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لا يضمنون للزوج شيا عندنا وعند الشافعي يضمنون مهر المثل لان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف قوله انما التقوم للمملوك جواب عن سوال يرد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد فاجاب بانا لا نسلم ان المال يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع وهو متقوم ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن التملك مجانا واما الملك الوارد عليه فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض فان قلت عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقيه في البحر او يهبه صح مع ان ذلك له خطر حتى لو اتلف عليه انسان ذلك ضمنه قلت لا نم انه انما ضمنه باعتبار اتلاف ملكه بل باعتبار اتلاف مملوكه الذي هو متقوم حقيقة هكذا اجاب عنه صاحب الكشف وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك فالسوال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطير عن الملك لا تتوقف على الشهادة فبطل دليلكم ان كل ما يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو المطلوب قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم يكن ملك البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم وتقرير الجواب ان وجوب نصف المسمى قيمة للبضع ممنوع ولهذا لم يجب مهر المثل كلا وهو القيمة وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض ثم بين وجه لزوم نصف المسمى بانه سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول ممكن مسقطا للمطالبة بالعوض المسمى اذا لم يكن ذلك بسبب من الزوج بان ارتدت والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها فيها باضافتهم الفرقة الى الزوج بشهادتهم كانهم فوتوا عليه يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فيكونون بمنزلة الغاصبين في حقه قوله وكذا لا يضمن المنافع بالاعيان اي المنافع لا تضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف بطريق العدوان عندنا خلافا للشافعي وصورة المسلة اذا استعمل الغاصب العين المغصوبة



المغصوبة بان كانت عبدا فاستخدمه او دابة فركبها او دارا فسكنها لا يضمن تلك المنافع عندنا خلافا للشافعي بناء على ان المنافع عنده مال متقوم فيكون مضمونا لوجود المماثلة وعندنا لما لم يكن مالا فضلا عن التقوم لسبب المماثلة فلا يضمن كالخمر والميتة لان ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا وبيان ذلك ان المالية للشيء انما تثبت بالتمول لان الشيء ما لم يتمول لا يكون مالا كالحشيش والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف والا لكان الاكل تمولا وذلك ظاهر البطلان فما لم يمكن صيانته وادخاره لا يكون مالا والمنافع كذلك لانها من الاعراض التي لا تبقى زمانين سلمنا كونها مالا لكن ليس بمتقوم لان صفة التقوم لا يحصل الا بعد الاحراز والاحراز فرع البقاء فلا يكون العدم قبل الاحراز متقوما وليس الامر كذلك في الاحراز فيما لا يبقى زمانين لا يتصور فلا يكون متقوما فان قلت سلمنا انها ليست بمحرزة بل هي محرزة باحراز ما قامت هي به قلت صفة الاحراز للشيء انما تثبت بعد الوجود وحدوثها انما بعد الوجود والتبقي في محل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب لان العين محرزة لحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما تكون مضمونا ان لو كان الاحراز يقتضي اعتبارها اثبات صفة التقوم وهو ممنوع الا ترى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة ... محرز تبعا لاحراز الارض ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن به ومما يدل على ان المنافع ليست مثلا للعين ان العين لا يضمن بها المنافع اتفاقا فلو كانت المنافع مثلا للعين لكان مثلا لها ايضا لان من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له ... فلما لم يجز علم انه لا مماثلة بينهما ويمكن تقرير المسلة بوجه اخر وهو ان يقال المماثلة هو الاتحاد في الجنس ولا شك ان العين جوهر والمنفعة عرض والعرض مع الجوهر جنسان مختلفان فلا يتماثلان لا يقال انه لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المنفعة والمنفعة مماثلة فليضمن احديهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الحجر المبنية على نقطع واحد وبوجر ماجرة واحدة لا يضمن منفعة احدى الحجر بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا ... والاتلاف والغصب لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب او اتلاف وكلما يوجد منه شيء ففي حال ... والتصور منه الغصب والاتلاف فلا يجب به الضمان قوله وفي العقود جعلت مثلا للحاجة جواب عما يقال قد ثبت لها التقوم في باب العقود حتى صار مثلا للعين مع استحالة احرازها حقيقة ... بانها انما جعلت مثلا للعين في العقود شرعا للحاجة الناس اليها

على خلاف القياس مكان ما بتا ضرورة فلا يتعدى الى غيره مع ان كونها مقابلة بالمال في العقد اناهو بناء
على التراضي لا على جبر القاضي ذ الاستبدال عند التراضي متحقق مع عدم تماثل بينهما الا ترى ان الخلع صحيح
بالمتقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض من الدم بالصلح صحيح وان لم يكن الدم مالا
وكذا الحر يبيع قيمة العبد بالوف والفاضل على الالف يجب بالشرط عند الرضا بدون ان يقابله
شيء منها اما الضمان العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وفوات التراضي فيه لم يصح بدون
المماثلة فان قيل الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان
اذ في اعتباره انفتاح باب الظلم وتعسر الامر على الناس فلما تيسر الامر كما زعمت فان مساس
الحاجة مما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه
وسبيله ان لا يوجد كذ وقد اوجبنا للزجر التعزير فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب
على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا قوله وظلمه لا يهدر حقه نقض سؤال اخر وهو ان يقال ينبغي ان
يهدر هذا التفاوت في ضمان العدوان اذ في اعتباره يلزم ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره
وايجاب الضمان يلزم ابطال حق الغاصب وصفا وكان ترجيح صاحب الاصل اولى كيف وانه
ظالم ... والحاق الخسران بالظالم اولى فاجاب بان حق الغاصب معا وراء ظلمه
دم لا يجوز تفويته عليه ولهذا اقدر الضمان بالمثل فلو اوجبنا عليه الضمان يهدر حقه اصلا
... يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لانه على تقدير عدم
المالك لا يفوت حقه اصلا بل يتاخر الى دار الجزاء فينال العوض فما يلبه لان عدم
الدنيا للعجز ناش من الاستيفاء لانعدام المماثلة لا لعدم حقه اصلا بمنزلة شتيمة العقوبة
يجب فيها شيئا لا لانه لا حق له اصلا للعجز ناش من ايجاب الجزاء لفقدان ورود التقدير
من صاحب الشرع فثبت انه لا يصح لترجيح حق المغصوب منه على الغاصب بل الامر بالعكس
لان الامر بين الاهدار والتاخير فوجب ترجيح التاخير فان قيل لم لا يوجب الضمان على الغاصب
وحقه في الزيادة الى دار الجزاء لئلا يلزم اهدار حقه بل يؤخر كما قلت في المغصوب منه قلنا
لو اوجبنا عليه الضمان لا يستحق عليه ذلك بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء للتعامل
... الجزاء لانه يحكم الشرع بخلاف ما اذا لم يوجب الضمان للعجز ناش عن القضاء بالمثل لا بعد
... دار الجزاء العوض بمقابلته من عند الكريم الرحيم قوله والثاني قضاء بمثل غير معقول
... معقولنا لان ذكر ... اذ العقل من حجج الله كالسمع بل اقوى منه ولا يجوز

٢٠

ولا مماثلة بينهما لا صورة وذلك ظاهر ولا معنى لان الصوم وصف وهو وسيلة الى الجوع والفداء عين وهي
وسيلة الى الشبع وكنفقة الاحجاج خلفا عن افعال الحج فان الصحيح من المذهب ان الحج
عن الامر ولا مماثلة بين افعال الحج وهي اعراض وبين نفقة الاحجاج وهي مال عين لكن النص جاء
بذلك فيهما غير معقول فاقتصر الحكم عليهما اما في الاول فقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين اي لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز في موضع لا يلتبس كما في قوله تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه ما ما ... ولان الصوم ... واجب
واجب على المتمكن وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عن الصوم الى الفدية في حق غير المطيق لعجزه
عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر وهذا الموضع القضاء فان قلت لا نم ان الفدية وجبت
خلفا عن الصوم وانما يكون كذلك ان لو كان الخطاب بالصوم متوجها على غير المطيق وهو ممنوع
وكيف يتوجه عليه ومنه تكليف العاجز قلت الدليل على ان ذلك بطريق الخلافة لا بطريق
الاصالة تسمية ذلك فدية فانها اسم لما تخلص به المرء عما يحذر من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه
بذبح عظيم واما قولك تكليف العاجز غير جائز فلنا هذا اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف
به واما اذا كان الغرض به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلوة على من اسلم في اخر جزء من اجزاء
الوقت بحيث لا يسع فيه الا التحريمة على ان القضاء يتوقف على انعقاد السبب في حق الاصل الا
وجوب الاداء بدليل وجوب قضاء الصوم على الحائض بعد طهرها ولا شك ان السبب وهو الشهر قد
انعقد سببا في حقه كما في حق المطيق اذ لا مانع من ذلك واما في الثاني فهو حديث الخثعمية روي
ان امراة من خثعم جاءت الى النبي عم وقالت ان ابي ادركه فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على
الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان يقبل منك
قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل قوله والامر بالفدية جواب اشكال وهو انكم اوجبتم
الفدية مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لما جاز تعدية حكمه الى الصلوة
لفقد ان شرط القياس فاجاب بانا لا نقول ان ايجاب الفدية في الصلوة بطريق القياس حتى يلزم ما ذكرت
بل لان النص الوارد في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة ... والصلوة نظيره في تلك العلة ...
بل هي اهم منه لانها عماد الدين وتالية الايمان ويحتمل ان لا يكون معلولا بذلك فلاحتمال الوجه
الاول يفدى مكان الصلوة ولاحتمال الوجه الثاني لا يجب القول وامرناه بالفدية نظرا الى الوجه الاول على سبيل
الاحتياط فلئن كان هذا الحكم مشروعا في الصلوة فقد صار مؤديا والا فليس به باس لانه يكون برا مبتدأ
ماحيا للسيئات قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عم اتبع السيئة الحسنة تمحها فظهر ان
ايجاب الفدية عن الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا لا نقول ان الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما ...

العموم اذا ادى بنفسه ذلكنا نرجو القبول من الله تع فضلا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فداء الصلوة
يجزيه ان شاء الله كما قال في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره في الصوم تجزيه ان شاء الله تع
ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في ساير الاحكام الثابتة بالقياس قلت
ولعله وتحمل انه لا يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله وعلى الذين يطيقونه دليل
علية المشتق منه لهم قوله كما اذا تطوع الوارث به ليس ببعيد كما ظن قال في الزيادات من عليه قضاء
رمضان اداء لم يقدر على الصوم لكبره جاز له الفدية وان مات ولم يوص ان يطعم عنه فان الورثة
عنه او الورثة اطعموا عنه بغير امره وايصائه تجزيه ان شاء الله تع قوله ووجوب التصدق
في الاضحية جواب عن اشكال اخر وهو ان يقال التقرب باراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى
فينبغي ان يفوت بمضي ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت وقد اوجبتم التصدق
بالقيمة او العين بعد مضيها وما ذلك الا باعتبار الخلف مقام الاصل بالراي في امر غير معقول
فاجاب انا لا نقول به لكن باعتبار الخلفية ولكنا نقول يحتمل ان يكون التصدق هو الاصل
اصلا لان شكر كل نعمة انما يجب من جنسه كشكر نعمة اللسان بالثناء وشكر سلامة الاعضاء
بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى كما في الزكوة
فينبغي ان يجب شكرها من جنسها الا ان الشرع نقل عنه الى الاراقة لما فيها من تطييب اللحم ليلايتي
في ضمن اقامة القربة كالماء المستعمل وتحقيق معنى الضيافة فان الناس اضياف الله تع بلحوم
الاضاحي في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة والتزيق بالكرم اللائق
بالغني على الحق لم يكن الضيافة بالمصاب الطيب والزكاة فنقل حق القربة من التصدق الى الاراقة
ليصير اللحم طاهرا ولكن مع هذا الاحتمال لم يكن التقرب بالاراقة اصلا ابتلاء من الله تع فاعتبرنا
الموهوم وهو كون التصدق اصلا في ايام النحر مقابلة المنصوص وهو التضحية وبعد مضي
ايام النحر قد تحقق العجز عن اداء المنصوص عليه لفوات وقته فعملنا بهذا الاحتمال واوجبنا
عليه التصدق بالعين او بالقيمة احتياطا لان ذلك الاصل في العبادات المالية والاسد ولم يكون الشيء غير معتبر
في زمان ويكون معتبرا في زمان اخر كلا لا بعد في كون الشيء غير معتبر في مكان ومعتبرا في مكان اخر فان
العلة المستنبطة من نص ساقط الاعتبار بالنسبة الى الحكم المنصوص عليه حتى لا يتعدى ذلك الحكم اليه
كما سيجيء في موضعه ان شاء الله تع وقد اعتبرت في الفرع حيث اضيف اليها وحاصل الجواب انا انما اوجبنا
التصدق باعتبار كونه اصلا وجائزا لما فيه من العبادة لا لكونه مثلا لها وخلفا عنها كما اوجبنا
الدم بترك رمي الجمار وجبر النقصان يمكن في نسكه لا يعقل معناه والدليل على انه وجب التصدق
بهذا الطريق لا بطريق الخلفية انه اذا جاء العام القابل لم يعد الحكم الى التضحية وهو قادر على تسليم المثل

المثل لكون التضحية مشروعة في حقه فلو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه
كما اذا قدر على الصوم بطل حكم الفدية في حقه ومن حقوق العباد اقول لما فرغ من بيان
القضاء بمثل غير معقول في حقوق الله تع شرع في بيان ذلك من حقوق العباد وهو ضمان المحترم
الذي ليس بمال بالمال كضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء فانه ثابت بالنص من غير ان
يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادمي مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال
مملوك مبتذل وهو سمة العجز فانى يتماثلان هذا وفي جعل هذه الصور من قبيل القضاء نظر
اذ القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى المستحق والضمان في هذه الصور عين ما وجب
بالسبب ابتداء وذلك ظاهر فيكون من قبيل الاداء لا من قبيل القضاء قوله والثالث
ما يشبه الاداء وهو القضاء يتحقق في حقوق الله تع وفي حقوق العباد وهذا شروع في بيان ذلك
من حقوق الله تع وصورة المسئلة ان من انتهى الى الامام في صلوة العيد والامام في الركوع يكبر
قائما ان امكنه ان ياتي بتكبيرات العيد قائما ويدرك الامام في الركوع فعل كذلك اما اذا
خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام راسه يركع ويشتغل بتكبيرات العيد عند ابي حنيفة
ومحمد رحمه الله وقال ابو يوسف لا يشتغل بتسبيحات الركوع وهو يقول بان التكبير محله القيام وقد فات
ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة الركوع ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فيتحقق العجز
الا انهما قالا الركوع شبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق
القائم القاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة قال عم من ادرك الامام في الركوع
فقد ادركها فياتي بها فيه باعتبار جهة الاداء احتياطا
الى ما عليه قوله ويفوت السورة عن الاوليين اي اذا قرا في الاوليين الفاتحة ولم يزد عليها قضاها
في الاخريين الفاتحة والسورة وجهر بهما وان قرا فيهما السورة وترك الفاتحة لم يقضها في الاخريين وقلنا
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما وجه قولهما ان محل القراءة جملة الصلوة لقوله
فاقرؤا ما تيسر من القرآن اي في الصلوة كما ذكره اهل التفسير لكن الشفع الاول متعين للقراءة بخبر الواحد
الذي لا يوجب العلم وهو قوله عم القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اي تنوب عن القراءة فيهما كما يقال
لسان الوزير لسان الامير فيبقى للاخريين شبهة المحلية بالنظر الى اطلاق النص فيجب اداؤها اعتبارا لهذه الشبهة
وان كان في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد بخلاف الفاتحة لان الاخريين محلها اداء فلو قرأها فيها اداء وجه
القضاء يؤدي ذلك الى تغيير المشروع وذلك لعدم شرعية العبد ولو قرأها مرتين يؤدي الى تكرار الفاتحة في ركعة
واحدة وهو غير مشروع اجماعا فان قيل الفاتحة احق بالاداء الى ما عليه وقد شرعت الفاتحة في الاخريين حقا
له فلا تصرفها الى ما عليه وقد قلت انه لا يضعها والسورة لم تشرع في الاخريين حقا له وقد حكمت بقضائها

ملسا على رواية الحسن عن ابي حنيفة قراءة الفاتحة واجبة ... فلم يكن سهوها ...
ملعله لانها لم يشرع حقاله واما السورة فتشريت ... ما فيهما لم يجب
سجود السهو فكل صرفها الى ما فعله وليس ... الاستدلال ... في القراءة في الاوليين
مشكل لان محوا دان القراءة في الاوليين اذا وجدت تكون ذلك نايبه ... بين اما لم يدل
على معنى الاوليين محلا للقراءة فلا ومعها ان ذكر المثال المذكور ... ذلك لكن مبني على
هذا ان لا تفرق الفاتحة والسورة في الاخريين في حكم الوجوب ... هذا الخبر قصر الوجوب
في الاوليين على انه ذلك يودي الى تقييد الكتاب بخبر الواحد وذا الا ... لذا الوتر وجها نوع
في بيان القضاء الذي سببه الاداء من حقوق العباد وصورة المسئلة ... في ... حين
بيع هذه التسمية وجب العبد الوسط عندنا فان اتاها بالمسمى اجبرت ... لذا ان اتاها بالقيمة
وعند الشافعي رحمه الله تبطل التسمية ويجب مهر المثل لكن عندنا علمائنا الواو ... ان ذلك قضاء في حكم
الاداء لان المسمى لا يمكن اداوه الا بعد تعيينه ولا تعين الا بالتقويم ... مثلا من هذا الوجه
فصارت مزاحمة للمسمى فجبرت على القبول كما لو اتاها بعين العبد بخلاف العبد ... معلوم ... في القضاء
فكانت قيمته قضاء محضا فلا تجبر على القبول اذا اتاها به الا عند ... 
في صفة الحسن للمامور به اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول ... بالطبع ومنافرة
كالفرح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل ... الشيء متعلق المدح
وتعلق الذم كالعبادات والمعاصي والاختلاف بين العلماء في الثالث ... الاولين عقليان
واما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه فقالت الاشاعرة انهما حكمان ... بين السنية والمعتزلة
والكرامية انهما قد يعرفان بالعقل ايضا فانهم قالوا الاحكام على ضرب ... منها ما يدرك بالعقول وضرب
منها لا يدرك الا بالسمع المنقول فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل ... الى ما يدرك بضرورة العقل
فالاول كعلمنا بحسن الصدق وقبح الكذب والثاني كحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم اليوم
الاول من شوال فان العقل لا يستقل بادراك حسن الاول وقبح الثاني ... الشرع بنا ورد بحسن الاول وقبح
الثاني علمنا انه لا اختصاص كل منهما بشيء لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به اذ الامر حكيم والحكيم لا يامر
بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر
وهو اختيار الفقهاء له ايضا فانهم ذهبوا الى تعليل احكام الله برعايته مصالح العباد فكانت اولى بهم في
مواقع الا انها كانت مصلحة لهم وايضا لو لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين لما استقام تقسيمهم المامور به الى حسن
لعينه ولغيره والى قبيح كذلك والماسح قولهم او منه ما لا يحتمل السقوط والنسخ اصلا كالايمان بالله تعالى وصفاته قوله

...

وفي المامور به في صفة الحسن نوعان لانه اما ان يكون حسنا لمعنى في نفسه اي معنى الحسن لمعنى
ثبت في ذاته او يكون حسنا لمعنى في غيره اي اتصافه بالحسن لمعنى ثبت في غيره وكل واحد منهما يتنوع
الى ثلاثة انواع في النوع الاول اما ان لا يحتمل السقوط اصلا او يكون مشابها لما حسن لمعنى في غيره و...
اولى مما خالف نحو الاسلام به والمفتقر اداو يكون ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه ... لانه لا يكون الحق
في القسم اصلا لحلاف ما اخترناه وليت في هذا التقسيم نظر فان الحصر معلوم بين النفي والاثبات
وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول
او يحتمله فيكون من النوع الثاني اللهم الا ان يقال انما ينقسم بثلاثة اقسام بالتفسير اذ ما يحتمل السقوط
اما ان يكون شبيها او غير شبيه فو ... كالايمان بالله تعالى وصفاته اي التصديق القلبي فانه لا يحتمل
السقوط عن المكلف بحال حتى لو بدل بضده كان كفرا اباح وجب بدله واما النوع الثاني منه فهو
الاقرار فانه مما يحتمل السقوط بشيء قبله السقوط ان ... عليه الاقرار حتى لو بدله بضده يجوز
الاكراه في ... اذا كان مطمئن القلب بالايمان اذ هو التصديق حقيقة و... باللسان ليس بمعنى
التصديق ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يمكن من اظهاره
فقد كفر وان زال تمكنه من الاظهار بالاقرار لم يعد كفرا الا ان قيام السيف على راسه دليل حاله
حامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد واما ... التمكن فتبديله دليل تبديل
الاعتقاد ... والصلوة من هذا القبيل اي ما حسن لمعنى في نفسه ويحتمل السقوط فانها تشتمل
على اعمال واقوال دالة على التعظيم وابتدا فيدخل الصلوة احرم ... من جملة الدين لتعظيم الله
وحدة الان او ايما الطهارة سرا او جهرا ثم ... واخلاء السر والانصراف عما دون الله ...
الله ... بالقصد اليه وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما ارتبط به قلبه ثم اول اذكاره التكبير
وهو النهاية في تعظيم الله تعالى ثم اول ثنا منه ثناء لا يشوبه ذكر ما سواه ثم القيام مع وضع اليمين على
الشمال صارفا طرفه على الارض هيئة قيام الخدام بين يدي السلطان ثم الركوع هيئة التسليم والانقياد
والسجود نهاية التعظيم والتذلل بوضع اشرف الاعضاء على اخس الاشياء الذي هو التراب وكذا
قراءة القران والتسبيحات وساير الاذكار مع كل حركة تدل على التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس
وبذل المجهود في اظهار العبودية والتذلل وتعظيم الله تعالى حسن في ذاته فصارت الصلوة نظيرة
الاقرار الا انها تفارقه بوجهين احدهما انها في الدلالة على التصديق دون الاقرار فانه دليل التصديق
وجودا وعدما بخلاف الصلوة فانها تدل عليه اذا اديت بهيئة الجماعة في اداء اهل كافر مع المسلمين

يحكم باسلامه عندنا قال النبي عم اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان بخلاف تركها
فانه لا يدل على كفره، وثانيهما ان الاقرار لا يسقط [illegible] او يكره بسقط باعذار كثيرة
كالمرض والسفر والحيض والنفاس والنوع الثالث ما ليس بهذه الصفة بان سقط بالنوع الثالث
زيادة واسطة مشابه بما [illegible] الحسن لمعنى في نفسه كالزكوة والصوم والحج لان الزكوة عبارة عن تمليك المال الى الفقير
وتمليك المال تنقيص في ذاته اضاعة ومال حرام شرعا وممنوع عقلا وكذلك الصوم عبارة عن امساك مخصوص
وذلك ليس بحسن في ذاته اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن [illegible] النفوس المباحة وذلك ليس [illegible]
الحج عبارة عن قطع مسافة بعيدة وزيارة امكنة معينة وهما يشابهان في ذاتهما سير التجارة وزيارة ساير
الاماكن في انهما ليسا حسنين لكن الزكوة انما حسنت بواسطة حاجة الفقير فان ايتاءها اليه تنفيس اغناء
عباد الله تعالى ودفع حوايجهم والصوم انما صار حسنا بواسطة اشتهاء النفس فان به يحصل قهر النفس الامارة التي هي
عدو الله تعالى وعدو العبد لما روي ان الله تعالى اوحى الى داود عم فقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال عم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وكذلك الحج انما صار حسنا بواسطة شرف المكان اذ فيه
زيارة امكنة محترمة معظمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفيها اظهار شرفه وتعظيم شعايره وفي زيارتها
تعظيم صاحبها فصار حسنا بهذا لا لذاته لكن هذه الوسايط الاخيرة مما لم يكن حسنا لعينها حكما لان حاجة
الفقير بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة قال الله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وكون النفس مشتهيا
وامارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها ولهذا الايلام احد على الميل الى
الشهوات [illegible] يسال عنه يوم القيامة فان قيل لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر قلنا
انما وجب قهرها لمخالفة هواها لما فيه المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها ويفوز بالنعيم السرمدي قال الله تعالى
ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى كما ان التباعد عن النار احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة
على الاحراق غير مختارة فيه وكذلك شرف البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا كما قيل ما انت يا مكة الا وادي
شرفك الله على البلاد فيكون الوسايط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد لكونها مخلوقة الله تعالى ومضافة
اليه فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا اشترط لوجوبها
اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كانت عبادة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب [illegible] على الصبي
والمجنون كالصلوة وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك حتى يجب عليهما العشر وصدقة الفطر وقد
اعترض عليه بوجهين اما اولا فان الزكوة ليست بمطلق التمليك بل تمليك للفقير المحتاج وهذا احسان
والاحسان حسن في جميع الشرايع وعند جميع الناس والصلوة تعظيم من يستحق التعظيم فحسنها
لاستحقاق الخالق المنعم ذلك ولهذا لا يقع بالنسبة الى غير الخالق وكذلك الحج ليس نفس السفر وزيارة



وزيارة الاماكن بل السفر الى الاماكن الشريفة المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة
استحقاق الخالق واما ثانيا فلان الزكوة حسنت لدفع حاجة الفقير من الله تعالى لا ينافي كون دفعها
باختيار العبد وصنعه كما في ساير افعال العباد وكذا الصوم حسن بواسطة مخالفة اشتهاء النفس لا
بواسطة اشتهاء النفس والحج بواسطة السير الى الامكنة الشريفة لا بواسطة شرف المكان وقد يجاب عن الاول
بانا لا ننكر انها احسان وانه حسن ولكن نقول حسنة لغيره لا لذاته اذ قال كل ما هو احسان فهو حسن
لذاته فلعله ممنوع وتحقيقه ان الزكوة ليست بحسنة من حيث انها تمليك المال بل من حيث ان فيها دفع
المحتاج ويكون حسنها للفقر والاحتياج وهذا هو المراد بقوله ان حسنه بواسطة الحاجة ودفعها والصلوة ايضا
[illegible]
الاضافات فان ذلك متعذر ولكنهم ارادوا به ان الفعل المضاف اذا صار مامورا به يستلزم حسنا لا محالة
فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس ذلك الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للامر فلا يتاتى
بالله والصلوة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعنى اخر
عرف بهذا ظهر الفرق بين الصلوة والعبادات الثلث فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوب
الحصول لا التفات للامر في الطلب الى امر اخر بخلاف الزكوة والصوم والحج فان المطلوب منها امور اخر كما
[illegible] عن الثاني بانه انما مر ذلك بان لو كان الصادر من العبد باختياره في الزكوة مثلا [illegible]
[illegible] غاية الامر انه يعبر عنه تارة بالتمليك وتارة بالدفع وكذا في الصوم [illegible]
وكذلك في الحج الصادر منه زيارة الامكنة الشريفة وهذه الافعال في الزكوة والصوم والحج [illegible]
في الخارج [illegible] لا يعتبر [illegible] وحكم هذا القسم انه لا يسقط الا بالاداء
الى اخره اي حكم الحسن لمعنى في نفسه سواء كان [illegible] او غيره [illegible] ان الوجوب متى ثبت [illegible]
[illegible] او باعتراض ما يسقط بلا واسطة [illegible] النفاس الصلوة واحترز به عما يكون
حسنا لمعنى في غيره [illegible] والسعي الى الجمعة فانه يسقط [illegible] وانما كان حكمه كذلك لانه
وجب لحسنه ولا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف الحسن لغيره واعترض عليه بان المراد من الواجب [illegible]
في الذمة بالسبب [illegible] ما سقط بعينه [illegible] بان حسن ما ثبت بالامر [illegible]
ما ثبت بالسبب وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض
ما يسقط معه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجاب عنه صاحب التحقيق رحمه الله
بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي

فيصح ولا يخفى ما فيه من التكلف والضعف ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الثاني وانه
ان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض قلنا هذا ممنوع لان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض
والنفاس بعد وجوب ادائه لان الخطاب متوجه عند شروع الوقت بحيث لا يسع غيره الوقت
ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر جزء من اجزاء الوقت قال الامام فضل السمرقندي وفيه
بحث لان الوضوء يسقط عند وجدان الماء بعينه وتمام تحقيق الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة
يسقط اشياء والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة فليتأمل ولا يخفى ضعف
هذا السؤال اذ يكفي ان [illegible] بين الوجهين لا يسقطان بوجه آخر [illegible]
[illegible] لا يسقط [illegible] بين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي [illegible]
لعدم الماء [illegible] وكان [illegible]
والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة ممنوع [illegible]
فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بها الصلوة لفوات الاهلية شرعا [illegible]
[illegible] والنوع الثاني حسن لمعنى في غيره وهذا النوع [illegible]
الاول وهو ما يحصل المعنى بنفس [illegible] الذي اتصف لاجله المأمور به بالحسن [illegible]
بنفس الاتيان بالمأمور به من غير [illegible] ان يحصل آخر كالصلوة على الميت فانها ليست بحسنة في ذاتها
اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكره القاضي الامام الدبوسي وعلى الكافر والمنافق بقبيحة منهي عنها
قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها انما حسنت بواسطة اسلام الميت اذ فيها
قضاء حقه وكالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب [illegible] وتعذيب عباد الله وافناؤهم
وقد قال النبي عم الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة
الله وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وكذا الحدود انما حسنت بواسطة زجر العاصي عن المعاصي
تحصينا للنفس والمال والعرض فاما في نفسه فايلام وايذاء ثم لما كانت هذه الوسائط باختيار العبد
لم يلحق بالنوع الاول فان اسلام الميت وكفر الكافر ومعصية العاصي باختيار ولم يكن المعنى الذي شرع
المأمور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمأمور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين
وقهر اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر
فليتأمل وفيه نظر وهو ان قولهم ان حسن هذه الافعال لمعنى الاسلام والكفر والمعاصي مع قولهم بان ذلك
المعنى يحصل بنفس المأمور به متنافيان اذ هذه الاشياء سابقة على الاتيان بالمأمور به فكيف يحصل به

يحصل به وان زعمت ان مراده بالمعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء هو قضاء حق الميت وكبت الاعداء
والزجر عن المعاصي ونحو ذلك لكن ان هذا خلاف ما صرحوا به على انه انما يستقيم ذلك لو كانت هذه الاشياء
امورا اخر في الخارج وراء الصلوة والجهاد واقامة الحدود وهو ممنوع [illegible] تحقيقه [illegible]
[illegible]
بعده اي النوع الثاني ما حسن لمعنى في غيره ما لا يحصل ذلك المعنى بعد حصول المأمور به الا بفعل مقصود
كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في ذاته تبرد وتطهر وليس ذلك حسن وانما حسن لانه يتمكن به من
اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن بعينه اذ هو مشي وتعب وانما حسن لانه وسيلة الى اداء الجمعة الصلوة
[illegible] بالوضوء [illegible] والجمعة لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما [illegible]
وحكم هذا الوجوب بوجوب الغير اي حكم هذا من النوعين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط
الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض او نفاس او غيره مما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو سقطت
الجمعة بمرض او سفر سقط السعي وان قلت الوضوء والسعي قد يسقطان بفقدان الماء والعجز عن السعي
لمرض قلت لو سلم ذلك يكون هذا بيان ما به الافتراق بين الحسن لمعنى في غيره والحسن لمعنى في عينه
لان سقوطهما مختص بذلك وكذا حق الميت لو سقط بعارض من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة وكذا
اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد وهذه ملازمة ولا [illegible] ان النبي عم اخبر عن تحقق الجهاد الى يوم القيامة
بقوله الجهاد ماض الى يوم القيامة فنقول [illegible] اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد منظور فيه لان الجهاد
قد يكون مع الباغين والناكثين ويكون هذا من النوعين [illegible] عن الذي حسن لمعنى في عينه لا يشترط
النية والاهلية حتى جاز الوضوء بغير نية وممن هو ليس باهل للعبادة وهو الكافر واقامة البعض
يسقط عن الباقين في النوع الذي يحصل المعنى بفعل المأمور به وان كان الوجوب على الكل على المذهب
المختار ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظهر [illegible] والنوع الثالث القدرة
اي النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره القدرة فان قيل كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست
من اقسام المأمور به قلنا هذا التقسيم حسن المأمور به بحسب الغير ووجهه لم يكن ما كان حسنا لغيره
فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به او لا الاول هو القسم الثالث واما الثاني فلا يخلو اما
ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المأمور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني اذا عرفت هذا
فاعلم ان الناس اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جائز وذهب الاشاعرة

الى انه جايز والحق انه غير جايز عقلا وسمعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار ولهذا لا يجوز على
الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وهو من الحرج ما لا يخفى
واحتج المجوزون بانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان مع ان الايمان منه محال لعلمه تعالى بعدم ايمانه اصلا وما علم
الله تعالى عدمه يمتنع خلافه فالايمان منه ممتنع مع انه تعالى كلفه به وقد تحير الاصوليون في جوابه ووضعوا قاعدة
لدفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لغيره جاز ان يكلف به انما النزاع في ممتنع
لذاته كالجمع بين الضدين ولا خفاء في انه في كونه عبثا كالممتنع لذاته لان جميعها في عدم الوسع والحرجية
والعبثية سواء بل جوابه ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان
وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل على الله تعالى هذا التحقيق هذا الموضع وقد ظهر من هذا ان القدرة
شرط نفي ان تكليف العاجز قبيح لا شرط حسن المامور به فالحق ان لا يجعل هذا قسما من النوع
الثاني للمامور به بل يذكر ابتداء كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله ثم هذه القدرة نوعان مطلق وكامل
فالمطلق عبارة عن ادنى قوة يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا النوع
من القدرة شرط في كل امر احترازا عن تكليف ما ليس في الوسع حتى اجمعوا ان وجوب الطهارة بالماء
لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة وكذلك في حالة العجز عن استعمال الماء بالعجز بان
خاف زيادة المرض او العطش وكذلك اداء الصلوة لا يجب بدون هذه القدرة ولهذا كان وجوب
الاداء بحسب ما يتمكن منه قايما او قاعدا او بايماء وكذلك وجوب اداء الحج لا يكون الا بهذه القدرة
ملك الزاد والراحلة لان التمكن من السفر الذي يتوصل به الى ادائه لا يكون الا به وكذلك وجوب
الزكوة لا يكون الا بهذا الشرط لا يتمكن من الاداء عادة الا بملك المال فعلم من هذا ان قول المصنف رحمه الله
من الماء والقوة والاستطاعة والتمكن من اللف والنشر المرتب ولهذا قال زفر رحمه الله اذا بلغ الصبي
او اسلم الكافر في اخر جزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات
الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة الا ان علماءنا رحمهم الله
استحسنوا وقالوا بالوجوب فيه لان سبب الوجوب هو جزء من الوقت وهو موجود ووجوب الاداء
يفتقر الى توهم القدرة لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة لجواز
ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فلهذا القدر وجب الاداء ليظهر
اثره في الخلف وهو وجوب القضاء لا في حق الاثم بالتاخير وتحقيق هذا البحث ان القدرة على نوعين
قدرة تصير الفعل بها متحقق الوجود وهي تقارن الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة
لانها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه



لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل
بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع تلك العرض بتجدد الامثال وقدرة تصير الفعل متوهم
الوجود وهي سابقة على الاداء ضرورة غير ان ما به يصير الفعل متوهما على نوعين نوع يتيسر
الفعل به على غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا للاداء
الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء بعينه حتى انه يأثم بترك الاداء
ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان نادر الوقوع وهذا النوع من القدرة يظهر
اثرها في لزوم الاداء بخلفه لا بعينه ومثاله ما ذكرنا من الكافر اذا اسلم او الحايض اذا طهرت
عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف رحمه الله
الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه لخلفه لا بعينه حتى لا يأثم بتركه فان قيل سلمنا ان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف عند سلامة الالة ولكن لا نسلم ان توهم سلامة الالة كاف لصحته
فان توهم حدوث الة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة
وتوهم القدرة على القيام للمريض ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتوهم الذي
ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه
لكونه احتمالا بعيدا قلنا هذه القدرة انما لا يصح بناء التكليف عليها اذا كان المطلوب منه عين
ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف كما عرفنا
فتوهم القدرة وان كان بعيدا يكفي لصحة التكليف كما في الحلف على مس السماء فان من حلف ليمسن
السماء ينعقد اليمين موجبا للبر لتصوره عقلا فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان
بعيدا ثم يحنث في الحال للعجز عن ايجاد شرط البر ظاهرا وكمن هجم عليه اي دخل عنده وقت
الصلوة في المفازة بغتة وهو عادم للماء فان خطاب الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
متوجه لاحتمال القدرة على الماء بحدوثه بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ كابي تراب السجستاني رحمه الله
فانه كان مسافرا مع جماعة تشتد بهم الماء فظهر لهم انهار وكذا نقل مثله عن ابي تراب النسفي رحمه الله
ولتوجه خطاب الاصل يجب عليه الطلب ان ظن ان بقربه ماء لم يشتغل بالعجز الحالي الى خلفه
وهو التراب هذا غاية تحرير هذا البحث وفيه نظر اذ الحاجة في استخراج الخلافة الزفرية
الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكره اولا ان ادنى التمكن شرط التكليف

ويلزم ان يكون هذا جواب القياس كالوقاية فيما اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع مع الا الوقتية
ايضا والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في طلب
المسئلة للاحتياط لان ياتي بشيء ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يوثموه بترك الشروع في الجزء
الاخير ما لم يهم فائدة ... وهذا الشرط اي القدرة الممكنة مختص بوجوب الاداء اي شرط
وجوب الاداء لا القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت لا يسقط
وجوب القضاء لان هذه القدرة شرط لوجوب الاداء فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب لان شرط الشيء
لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كشهود النكاح لا نقال ... مه يكلف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص
لانا نقول ... النص نفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا تعرض للبقاء على ان الكلام فيما اذا كان
الاتيان به حال البقاء غير مطلوب وانما الغرض ان الاثم الذي اكتسبه بالتفريط لا يسقط عنه
بعروض العجز بعد ذلك حتى لو كان الاتيان به مطلوبا حال البقاء فلا بد له من القدرة ... والكامل
منهما اي القدرة الميسرة اعلم ان الله تعالى تفضل على عباده كرامة لهم فبنى التكليف في بعض الواجبات
على قدرة زايدة على القدرة الممكنة بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر بخلاف الاولى اذ
لا يثبت بها الا الامكان وسمي هذه القدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها ولهذا
شرطت هذه القدرة في الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات
اذ المال شقيق الروح محبوب النفس لاكثر الخلائق والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق وفرق ما
ما بين القدرتين في الحكم ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها
لبقاء الواجب فاما الميسرة فليست بشرط محض حيث لم يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة صفة
الواجب على معنى انه كان جايزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراطه القدرة
الميسرة تيسيرا للامر على عباده لطفا منه وفضلا بخلاف القدرة الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها فكان
شرطا فلا يكون اشتراطها للتيسير بل للتمكن لان لجعل القدرة الميسرة الواجب بصفة السهولة واليسر بعد
ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر واذا ثبت انها مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة
صفة اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لو بقي الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر بل
بصفة العسر فيكون الباقي غير الثابت ابتداء اذ المتصف بصفة غير المتعطل عن تلك الصفة فيلزم تغيير
المشروع وذلك ظاهر البطلان ... فلهذا سقط الزكوة بهلاك النصاب اي ولاشتراط بقاء هذه
القدرة لبقاء الوجوب ... ان الزكوة تسقط بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا

اذا اصطلم الزرع افة اي استاصله بعد التمكن من ادائها خلافا للشافعي رحمه الله في هذه الاشياء لانها وجبت
بقدرة ميسرة فلا يبقى الوجوب بدونها اما الزكوة فلان الشرع خصها بالمال الفاضل النامي
تحقيقا او تقديرا ولم يوجب في مطلق المال واوجب القليل من الكثير وهو ربع العشر وهذا غاية
اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لكان غرما عليه وغرما ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك
النصاب وان كان الباقي غرما محضا لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عد المستهلك قايما زجرا
عليه فيبقى الواجب لبقاء المال تقديرا لا تحقيقا اذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي ولو
كان اشتراط كمال النصاب للوجوب ابتداء للتيسير لانا نقول اشتراطه ذلك في الابتداء ليس للتيسير
لان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في التيسير بل
انما شرط الكمال في الابتداء ليصير المكلف به اهلا للاغناء الفقير اذ الاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير
الغني ... تقديره الشرع بملك النصاب فان قيل على هذا ينبغي
ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب لكونه من القدرة الممكنة قلنا الزكوة انما تسقط بفوات النماء
الذي تعلق اليسر به لا لفوات اصل المال فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقاء اليسر ببقاء
النماء في ذلك واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا
من الكثير اذ القدرة على اداء العشر ... دليل اليسر واما الخراج فقد
خصه الله بنماء الارض ... الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج
بان زرعها ولم يخرج شيء غير ان الخارج تارة يكون تحقيقا وطورا يكون تقديرا بان كان متمكنا من الزراعة
وتركها واما اعتبار التقدير ... لان التقصير من جهته فكانه ... على نفسه كمستهلك المال في الزكوة
اختص الخراج بالخارج تقديرا والعشر بالخارج تحقيقا لان الواجب في الخراج ... جنس الخارج من الارض
فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج
ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج ... والحانث اي ولان القدرة الميسرة دوامها
شرط لبقاء الوجوب قلنا الحانث في اليمين المتمكن من التكفير بالمال اذا ذهب ماله واعسر بعد
ما وجبت عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة متعلقة بقدرة ميسرة
بوجهين احدهما ان الشارع خيره من انواع الكفارة التي بعضها ايسر من بعض بحسب احوال المكلف
وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت له ياتي بما هو اهون وايسر عليه كالمسافر تخير بين الصوم والفطر
بخلاف ما اذا كان واحدا عينا فقد يتعسر عليه كالمقيم تجب عليه الصوم عينا ولا يلزم علينا
صدقة الفطر فان التخيير ثابت هناك ولم تجب بالقدرة الميسرة حتى لم تسقط بهلاك النصاب لان

لان التخيير فيهما ليس للتيسير لان قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من تمر عندهم سواء فلا يكون فيها تخيير معنى وهو المعتبر في اليسر بخلاف الاشياء الثلاثة هنا اذ ماليتها مختلفة اختلافا ظاهرا فلهذا اوجب التخيير التيسير وثانيهما ان نقل الحكم عن المال الى الصوم بعارض العجز في الحال مع توهم القدرة في المآل ثم يعتبر العدم المستمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قال ان لم اكلم فلانا فعبده حر فان الجزاء معلق بالعدم في عمره فهذا تيسير على المكلف وفتح باب التدارك بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال وانما قلنا انه اعتبر العجز الحالي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يبقى اداء الصوم بعد هذا العجز فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط الابقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم قوله الا ان المال جواب سؤال مقدر وهو ان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة لكان ينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال بحصول مال اخر بعد السقوط كما في الزكوة اجاب بان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر الا يرى ان الله تعالى جعل المال ظرفا للواجب قال الله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال النبي عم في اربعين شاة شاة فبحصول مال اخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الاداء من المال الهالك فلا يعود الوجوب واما الذي تعلق به الوجوب في الكفارة غير عين بل مطلق المال لانها وجبت في الذمة فاي مال اصابه بعد اي وجد بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت بخلاف الزكوة قوله ولهذا اي ولان المال غير عين في الكفارة ساوى فيه الاستهلاك الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة فان المال لما كان معينا كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير موجب الضمان ولما لم يتعين المال هاهنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله الا انه لزم عليه منع الدين اي سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال على الجانبين واذ يجيب ينافي كونها واجبة بصفة اليسر اذ اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته وهنا ليس كذلك اجاب عنه بانا لا نسلم ان الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال فانه قال بعض مشايخنا لا يجزيه التكفير بالصوم سلمنا ذلك كما هو اختيار بعض مشايخنا لكن لا نسلم ان ذلك مناف لليسر الذي ثبت في الكفارة وانما كان منافيا لليسر الذي ثبت في الزكوة بيان ذلك ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغناء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى شكرا لنعمة الغنى والشكر يستدعي سببا كاملا الذي يترتب عليه ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يوثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه والدين يسقط كمال الغنى فلم يجب به الاغناء ولانه يتعلق بالمعنى الكامل ولهذا معنى قوله فشرط الكمال في سببه بخلاف الكفارة فانها شرعت ماحية للذنب لا بانها



رينا من معنى العبادة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال النبي عم اتبع الحسنة السيئة الا الاغناء فهو ليس بامر لازم الا يرى انها تتادى بالاعتاق والصوم واباحة الطعام ولا اغناء واذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها فلم يشترط كمال صفة الغنى ولهذا شرط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد قوله واما الحج وصدقة الفطر جواب اشكال وهو ان يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة التي هي صحة البدن لانه يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا صح النذر به ماشيا واذا كانت القدرة المشروطة زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالنصاب سبب وجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من البر او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط بقاؤهما لبقاء الواجب بل يبقى في ذمته بعد فوات الغنى اجاب بانهما وجبا بقدرة ممكنة لا ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة عادة الا بالزاد والراحلة المعتاد لمثل هذا السفر فكان اشتراطهما لثبوت ادنى التمكن من هذا السفر لا لليسر اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن لا لليسر فلم يشترط دوامهما لبقاء الواجب وان قيل لم لم يعتبر هاهنا ادنى القدرة من السير والكسب في الطريق كما اعتبر في الصلوة من توهم امتداد الوقت مع ان ذلك اندر قلت لان في ذلك حرجا يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج مدفوع بالنص وانما اعتبر في الصلوة للخلو وهو القضاء لا لعين الاداء والاحتمال للحج واما صدقة الفطر فكذلك الجواب لصفة اليسر بل يجب بقدرة ممكنة واشتراط الغنى فيها ليس لليسر بل لتصيير المخاطب به اهلا للاغناء لقوله عم اغنوهم عن المسئلة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنى في المكلف بذلك لا لليسر ثم لم يتحقق استيذاء الغنى الشرعي من هذا النص حتى ثبت بحث اشارة النص ان شاء الله تعالى الا يرى ان صدقة الفطر تجب بثياب البذلة حتى لو ملك من جنسه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي النصاب وجب عليه صدقة الفطر وبمثل هذا المال يحصل التمكن من الاغناء لا اليسر لان اليسر انما هو بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل وذا ليس بشرط هاهنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر ولما لم يكن هذا النوع من الغنى معتبرا لليسر لا يكون القدرة الميسرة شرطا لهذه الصدقة بل الممكنة فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب باب ——— النهي

لا يقال المراد بالاغناء اغناء ... اذ ... بمسئلة ... من المسئلة ... الغنى الشرعي ... الشرعي اما لكونه ... الشرع او لانه ... لطلا الاحتياج ... لوجوبها عليه ... ولا مع حاجته ... او المراد دفع ...

اعلم ان النهي ضد الامر اي مقابله وهو قول القايل لمن دونه لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل
ان يكون للناس فيه اقوال كما في الامر كما ظنه بعض العلماء فاول ذلك يقوله والاختلاف في انه
يوجب التكرار الى آخره وتقريره ان من قال بان الامر يوجب التكرار لا يتاتى له ان يقول ان
النهي يوجب التكرار لان الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر ولا يتصور تكراره او هو عبارة عن
الامتثال لموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر لانه لا يقتضي الاستغراق فيتصور فيه التكرار وكذا
من قال بان موجب الامر الاباحة لا يقول بان موجب النهي الاباحة لانه يصير حكمه اي مقتضاه
وهو التخيير بين الفعل والترك مساويا بغير مغايرة على سبيل المضادة وهذا لا يجوز اذ فيه رفع احدهما
الحقايق الى من قال بوجوب الايتمار فانه يقول بوجوب الانتهاء ايضا وهو مذهب علمائنا لان الامر
بالانتهاء عما نهينا عنه قال الله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب فكان فيكون الانتهاء واجبا
ولان ارتكاب المنهي عنه معصية بدليل اطلاق المعصية على قربان الشجرة في قصة آدم عم بعد
نهيه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة والمعصية اسم لفعل حرام شرعا فلو لم يكن الانتهاء واجبا
لم يكن خلافه حراما وان [illegible] التمسك بالاية انما يتم ان لو كان المراد بالعصيان حقيقته وهو ممنوع
بل اريد به مجازه وهو الزلة كما سيشير اليه المصنف في باب افعال النبي عم ولعل الا ان يحكم
المراد به حقيقته او مجازه واياما كان يستقيم التمسك به اما اذا اريد حقيقته فظاهر وكذلك اذا اريد به
مجازه لان الزلة والمعصية يشتركان في كونهما فعلين حرامين ويفترقان بالقصد وعدمه على ما يجئ
تحقيقه ان شاء الله تع ولان النهي فعل متعد لازمه انتهى والمتعدي لا يوجد بدون لازمه الى آخر ما قررنا
في باب الامر قوله ومن قال بان الامر الى آخره اعلم ان العلماء الذين قالوا بوجوب المامور به وحرمة
المنهي عنه اختلفوا في حكم الامر والنهي في ضد المامور به وضد المنهي عنه اذا لم يقصد الضد بنهي او امر
فذهب اكثر العلماء من اصحابنا واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا سواء كان له
ضد واحد كالكفر للايمان او اضداد كثيرة كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام قال
المصنف ره الذين جعلوه نهيا في الامر لا يتاتى لهم ان يقولوا ان النهي عن الشيء امر بجميع اضداده اذا كان
له اضداد كثيرة كالنهي عن القيام مثلا لا يكون امرا بالقعود والركوع والسجود والاضطجاع لاستحالة
الجمع بين هذه الاضداد اتيانا من شخص واحد في ساعة واحدة وذلك ظاهر بخلاف الامر بالشيء فانه
يوجب ترك اضداده وذلك ممكن ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد
لا يجعل امرا بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد

بواحد من الاضداد غير عين ضرورة تحقق حكم النهي وذهب طايفة من المتكلمين كابي هاشم وامام
الحرمين والغزالي الى انه لا حكم للامر والنهي في الاضداد اصلا سواء كان له ضد واحد او اضداد
كثيرة وقال قوم منهم القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي
امرا بضده لكن الامر بالشيء يوجب حرمة ضده والنهي عن الشيء يوجب وجوب ضده وقال بعضهم
انه يوجب كراهة ضده وقال بعض الفقهاء ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا انه يوجب ذلك نصا
ودلالة وهذا اختيار المصنف ره احتج الفريق الاول بان فعل احد الضدين عين ترك الآخر فيلزم
طلب احد الضدين عين طلب ترك الضد الآخر فثبت ان الامر بالشيء نهي عن ضده وكذلك العكس وهذا
الاحتجاج مبني على ان صيغة الامر مخالفة لصيغة النهي فلا يكون احدهما عين الآخر لفظا وكذا معنى
لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الكف واحتج الفريق الثاني بانه لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده
او مقتضيا للنهي عن ضده بطريق الحتم لما حصل الامر بدون فعل الكف عن الضد والثاني باطل اما
الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلانا نقطع ان الآمر قد يطلب شيئا مع الذهول عن ضده ولا لم
تطرد هذا الدليل في النهي وهذا معنى قول المصنف ره لانه مسكوت عنه والقايل ان يقول الانه يحقق
الامر مع الذهول عن ضده ونقل الكلام في امر الايجاب والايجاب النهي بدون المنع عن الضد عند الاذ
الايجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك على انه منقوض بوجوب المقدمة واحتج الفريق الثالث
بان كل واحد من ضد المامور به والمنهي عنه جزء ايضا والدال على الكل دال على جزء النفس وبانه لو جاز
فعل الضد في الامر وتركه في النهي لما كان المامور به واجبا ولا المنهي عنه حراما وهذا حسن واحتج
الفريق الرابع بان النهي الثابت في ضمن الامر ادنى مما اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون
مثل الثابت بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فثبت به الكراهة دون الحرمة
واحتج المصنف بان الامر بالشيء ليس موجبا للكراهة في ضده لا صيغة ولا دلالة لانه ساكت عن الضد وحكم السكوت
لا يكون تحريما ولا ايجابا الا ان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء الضد لان انتفاء الضد من ضرورات وجود
الضد الآخر فيكون بطريق الاقتضاء وليس المراد منه المقتضي المصطلح اذ لا يتوقف صحة المنطوق عليه
بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة فيقتضي نكس الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالصريح
اذ الضرورة يكتفى فيها بالاقل ولما كان موجب الصريح الحرمة كان موجب الاقتضاء الكراهة الا ان
هنا تفصيلا يذكره المصنف ره بعد هذا والمناسب ذكره ههنا وهو انه اذا كان الضد مفوتا للمامور
به كالاكل للصوم فانه يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن مفوتا بل يكون موخرا له عن محله او مبطئه للتقريب

يكون مكروها وعلى هذا ينبغي ان يتفرع عندنا الامر بالشي اقتضى كراهة ضده او حرمته رحمه الله وفايدة
هذا الاصل اي فايدة ما ذكرنا ان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر يجعل
مباشرة ضد المامور به حراما ولا مفسدا للاداء المامور به الا اذا فوت الاشتغال بالضد المامور به لان
التفويت حرام فاما اذا لم يفوته كان مكروها لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدر
الضرورة اي القول بالحرمة عند انعدام التفويت كالامر بالقيام في الصلوة ليس بتحريم للقعود حتى
اذا قعد بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى او قام لا تفسد صلوته لانه لم يفوت القيام لكن القعود يكره لانه
لم يفوت القيام لكن القعود يؤدي الى تاخير القيام المامور به حتى لو قعد ولم يقم يحرم لكونه مفوتا وصار الكف
في الصوم اي تفرع على هذا الاصل ايضا ان كف النفس عن المفطرات لما ثبت في الصوم مقصودا بالامر وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه واتموا الصيام الى الليل لان الصوم عبارة عن الكف والامساك لم يجز التراخي
الصوم بان يصوم يوما واحدا عن صومين لوجود التضايق اذ المرء لا يتصف في زمان واحد بكفين كما لا يتصف
بجلوسين وفي العدة لما وجب الكف اقتضاء عن الخروج والبروز والتبرج قلت ... على ما يأتي في مداخل العدتان
حتى اذا وطئت المعتدة بشبهة ووجبت عليها عدة اخرى تحتسب ما تراه من الاقراء من العدتين خلافا للشافعي
اذ الكف ثبت بمقتضى النهي لا مقصودا والا تضايق وما ثبت اقتضاء ... وحرمة الوقاع في الاعتكاف
صورة المسئلة ان دواعي الوقاع كاللمس والقبلة حرام على المعتكف عندنا دون الصائم وعن ان في ... انما
لا تحرم في الاعتكاف قياسا على الصوم وانا نقول حرمة الجماع للمعتكف ثبتت قصدا بصريح النهي وهو قوله تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فتعدت الى الدواعي كما في الاحرام خلاف الصوم فان حرمة الجماع
ثبتت فيه قصد العدم ورود النهي بل ثبتت ضمنا لفوات الركن وهو الكف فلم يتعد الى دواعيه لان ما ثبت
ضرورة يتقدر بقدرها رحمه الله قال ابو يوسف رحمه الله اشارة الى مسئلتين بناهما ابو يوسف رحمه الله على هذا الاصل
احديهما ان من سجد في صلوته على مكان نجس ثم اعادها على مكان طاهر لا تفسد صلوته لان المصلي منهي عن السجود على
مكان نجس اقتضاء وانعدام صريح النهي ولكنه ثبت ذلك ضرورة كونه مامورا بالسجدة على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى
وثيابك فطهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المامور به لامكان الاعادة على مكان طاهر فيكون
مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوة وثانيتهما ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في النفل اصلا
بالقراءة ولم ينه عن ترك القراءة قصدا بل اقتضاء فترك القراءة في الشفع الاول ... يكون مفوتا للفرض وهو
القراءة لا يكون مفسدا للصلوة وذلك لان الشفع اي التفويت انما يثبت بالنسبة الى الشفع لا الى الشفع الثاني
لاحتمال وجود القراءة فيه فيبقى التحريمة ما بقي ذلك الاحتمال صحيحة قابلة لبناء شفع اخر عليها وان فسد اداء
الشفع الاول بترك القراءة فيه وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة

الفائتة وصار هذا كالمسافر لو ترك القراءة في ركعة من ظهر لا ينقطع التحريمة وهو قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله
لاحتمال نية الاقامة وقضاء القراءة في الشفع الثاني والركعة ليست بنية حتى لو ترك القراءة فيهما
فكذلك الحكم عندهما وانما قيد بالنفل لان كل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين
لا يوثر في الاخر رحمه الله وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اشارة الى رد مذهب ابي يوسف رحمه الله فانهما قالا ان
... ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكن يفوت فرضا اخر فلذا ... بفساد الصلوة
بيان ذلك ان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة حامل النجاسة لان السجود انما
يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة
للوجه بحكم الاتصال وطهارة البدن والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في الصلوة وبالسجود على المكان
النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في
جزء منه مفسدا ولا يلزم ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين لا يمنع من الجواز عندنا خلافا لزفر رحمه الله
لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس
مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل حاملا واما وضع اليدين فليس بفرض فكان وضعهما
على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فكذا هذا رحمه الله وقال محمد رحمه الله هذا اشارة الى الدفع
ابي يوسف رحمه الله في المسئلة الثانية الا ان التخريج مختلف فقال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة
في ركعة من النفل لان القراءة فرض دايم من اول الصلوة الى اخرها حكما واذا قلنا ان المصلي الامي خلف القاري
وان كان قد رفع راسه من السجدة الاخيرة وقراءته فرض القراءة في محلها لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديرا
لان التقدير انما يصح في حق الاهل والامي ليس باهل واذا ثبت دوام الفرضية يتحقق الفوات بالترك في ركعة
فيفسد الافعال ويتعدى الفساد الى التحريمة لانها تعتبر بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد
الاحرام ضرورة رحمه الله وقال ابو حنيفة رحمه الله هو كذلك الا انه شرط لم يكن الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع به يعتبر
قويا في نفسه ويصلح للتعدي الى الاحرام والفساد بترك القراءة في الشفع كله ثبت بدليل قطعي فيتعدى الى الاحرام
لقوته واما الفساد بترك القراءة في ركعة واحدة ثبت بدليل غير قطعي لان عند الحسن البصري ان ترك القراءة
في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام لضعفه ونظير هذا ما اذا جمع بين حر وعبد في صفقة واحدة
حيث لا يجوز البيع في القن لان الفساد باعتبار الحر قطعي فيتعدى الى القن خلاف ما اذا جمع بين عبد ومدبر
في صفقة واحدة حيث لا يتعدى الفساد الى القن لان الفساد باعتبار التدبير غير قطعي بدليل انه ينفذ بيعه
من نفسه ... غيره بقضاء القاضي هذا العمق هذا الموضع لكن يرد على ابي حنيفة رحمه الله مسئلة ذكرها في الزيادات
وهي ان العريان ... يجد ثوبا ... فانه مخير بين ان يصلي معه قائما بالركوع والسجود وبين ان يومي قاعدا

بدونه حيث سوى بين انكشاف العورة مع انه مانع جواز الصلوة في حالة الاختيار بالاتفاق وبين
نجاسة مع انها غير مانعة جواز الصلوة في حالة الاختيار وان كانت كثيرة بعد بعض العلماء وهو عطاء
رحمه الله والتفصي عن هذا مشكل اللهم الا ان يقال ان قول عطاء رحمه الله مخالف للاجماع السابق عليه فلا يكون
معتبرا الحاصل ان النهي في صفة القبح اعلا ان مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به
لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه كما انه لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي اذا
تقرر هذا فنقول النهي في صفة القبح اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في المامور به فكما ينقسم المامور به
الى الحسن لعينه والى الحسن لغيره كذلك ينقسم المنهي عنه الى القبيح لعينه وانه نوعان وضعا اي عقلا وشرعا والقبيح
لغيره وانه نوعان وصفا ومجاورا الحقيق للقابلة ما قبح لمعنى في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللواط
فان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمة والكذب
مركوز في العقول وكذلك الظلم واللواطة وربما يجعل اللواط مما قبح شرعا وهذا القول اقرب وما قبح لعينه
شرعا لعدم المحلية والاهلية كبيع الحر والمضامين اي المضامين وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح وهو ما
في ارحام الامهات لان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال
وكذا الماء في العلف او الرحم قبل ان يخلق لا مالية فيه فصار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله نحو
صوت الميت وخطاب الجماد وكذا الصلوة لما خص الشرع اهلية العبد لادائها على حال طهارته عن
الحدث فيكون فعل الصلوة من المحدث عبثا لصدوره من غير اهله فالتحق هذه الاشياء بالقبيح شرعا بواسطة
عدم المحلية والاهلية واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف
ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات تقع عليهما بل المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان
كان ذلك لمعنى زايد على الذات كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير
محله وخلوه عن الفائدة قوله وحكمه عدم المشروعية اي حكم ما قبح لعينه اما وضعا وشرعا انه غير مشروع
اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه قوله وما قبح لغيره اي الذي قبح لغيره ينقسم
الى نوعين احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح جمعا اي بطريق الاجتماع بحيث يتصور انفكاكه عنه في الجملة
الا ان يكون داخلا في حقيقته وصفا لازما كوطي الرجل زوجته حالة الحيض فان النهي عنه لمعنى استعمال الاذى
وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا اذ الوطي قد ينفك عن استعمال الاذى كما في حالة الطهر الفاسد وكالبيع
وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك
عنه الا ترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال فان تبايعا في الطريق ذاهبين وكذلك وفي الصلوة في الارض

المغصوبة فان النهي لاجل شغل ارض الغير بدون اذنه مجاور للصلوة قابل الانفكاك عنه
بان يلحقه الاذن او الشغل بها من المالك او ينتقل اليه الملك بسبب من الاسباب قال الفاضل
الحكيم وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة التحرك اذ الكلام في مثل هذا
البيع لا في المطلق ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المتحقق فيها
في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك استعمال الاذى عن الوطي حالة
حالة الحيض وجوابه ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذكر جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع
وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه اذ الانفكاك لا يتصور فيه
اصلا كما ستعرف ان شاء الله مع خلاف هذا القسم فان ذلك ينفك عنه في الجملة كما بينا وكيف لم يريدوا
ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي وان الشغل لا ينفك عن
الصلوة في الارض المغصوبة وامثال هذه الاعتراضات انما تصدر عنه لسوء ظنه بالسلف او لقلة تتبع
كلام الحنفية رحمهم الله وحكمه الشرعية اي حكم هذا النوع ان يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف
بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وهو المراد بالبيع
الصحيح لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفا لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا
ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد كالصائم اذا ترك الصلوة والطائف اذا شتم يكونان مطيعين
بالصوم والطواف عاصيين بترك الصلوة والشتم ولا يؤثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ووصفه
وكذا الشتم لا يؤثر في افساد اصل الطواف ووصفه لانهما مجاوران للصوم والطواف غير متصلين بهما
وصفا قوله والى ما اتصل به وصفا اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح
بحيث صار وصفا له لا يتصور انفكاكه عنه مثاله من المعاملات بيع الربوا فانه وجد ركن البيع فيه
من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو اشتراط
الفضل الذي فاتت به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس ومن العبادات صوم يوم العيد فان المعنى
الموجب للقبح غير الصوم لكن اتصل به وصفا فان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلث نهارا
مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح لمعنى انه يوم عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي هو جزء من ركن الصوم
اذ لا يتصور انفكاكه عنه قوله الحقه اي الحق الشافعي رحمه الله القسم الاول اي الحق الشافعي النوع الثاني مما قبح لغيره
بالقسم الاول وهو ما قبح لعينه حكم ببطلان بيع الربوا وصوم يوم العيد وجعل النهي منسخا للمشروعية مطلقا

ثم لا بد من تفسير البطلان والفساد والنهي فالصحة ... [illegible] ... اشارة الى كون العبادات [illegible]
في العبادات وسببا لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا في المعاملات وبازائها البطلان ثم ما ذكرنا
الفساد مرادف للبطلان عندنا فمعنى يه وقسم ثالث مباين لهما عندنا وهو ما كان مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه احتجاجا فمعنى على ان هذا النوع ملحق بالقسم الاول بان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر
في اقتضاء الحسن اذ لا يصح ان يقال نهى الشارع لا لمقتضى القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا لمقتضى الحسن
وعدم صحة المنهي اية كونه حقيقة تثبت بمطلقه الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل
في صفة القبح ان يكون في عين المنهي عنه لا في غيره كما قلنا في جانب الحسن واذا ثبت ان النهي يقتضي قبح المنهي
عنه لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه
فلا يكون مشروعا بل يكون النهي ابطالا للمشروعية المنهي عنه ونسخا له ونحن الحقنا النوع الثاني مما قبح
لغيره بالنوع الثاني وهو النوع الاول مما قبح لغيره واما سماه ثانيا باعتبار القبيح لعينه فلا تنافي مستدلين
في ذلك بوجهين احدهما من حيث حكم النهي بيانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو لا يحصل مضافا الى اختياره
وذلك بعد تصور المنهي عنه شرعا بحيث يترتب عليه احكامه اذ وجود المشروعات بشرعيتها وترتب
احكامها عليها ليكون العبد مبتلى بين ان يكون باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله فيعاقب عليه لان
النهي عما لا يتكون لا يتصور لا يقال للاعمى لا تبصر ولا للزمن لا تطر ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع
عنه لعدم المنهي عنه لا للامتناع اشار الى انه لا يبقى النهي نهيا بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت لغة
ان النسخ تصرف في الحكم بالرفع اذ النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في الطلب بالمنع
لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء والعدم في المنهي
عنه بناء على الامتناع الاختياري وهما طرفي النقيض اذ الاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه بل يقتضيه
وفيه بحث لانه يجوز ان مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريق النسخ في بعض الاحكام
الشرعية اتفاقا فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم يسقط هذا واذا تحقق هذا التغاير
بينهما يلزم ان يبقى المنهي عنه متصورا شرعا بعد النهي والا لم يبقى التغاير وثبت الاتحاد [illegible] والحكم
في النهي ما ذكرنا وهو ان يكون [illegible] عنه متصور الوجود [illegible] واما القبح الى اخره اشارة الى الدليل
الثاني وهو الاستدلال من حيث مقتضى النهي وان كان ظاهر العبارة لا يساعد عليه وتقريره ان القبح ثبت
به مقتضى شرعا اقتضاء الحكم الذي ادا الناهي حكيم فلا ينهى عن شيء الا لقبحه والثابت بطريق الاقتضاء ثابت
ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا له وذلك في الذي ذهبنا اليه وهو ان



يثبت القبح لغيره وصفا لا ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه الخصم لان في ذلك
ابطال المقتضي الذي هو الاصل لتحقق المقتضي الذي يثبت ضرورة تصحيحه لما سبق ان النهي لا يبقى
بدون مشروعية المنهي عنه وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضي وهو القبح وهذا في تحقيق الموجب
العلة فانه لما قال للنهي في اقتضاء القبح حقيقة قلنا لما كان القبح مقتضى له ينبغي ان يثبت على هذا الوجه
الذي ذكرنا حتى لا يلزم بطلان المقتضي والمقتضي وفيه نظر لان المقتضي للقبح لا يبطل سواء حمل على
النسخ او لا [illegible] المشروع يحتمل الفساد اشارة الى الجواب عما قال بقاء المشروعية يقتضي الفعل
ووصفه بالقبح يقتضي عدم الفعل فيتحقق التنافي فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي ولا تنافي اذ
المشروعية قائمة باصل الفعل والقبح بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد وهو ان المحرم
لو جامع قبل الوقوف بعرفة او احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو
ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب
عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق المحظور وهو الطلاق في حالة الحيض
والصلوة المحظورة في الارض المغصوبة والاوقات المكروهة فعلم انه لا تنافي بين المشروعية
وبين قبح الوصف وفيه اي في اثبات المنهي عنه على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات لان منزلة المقتضي
ان يكون تابعا ومصححا له لا ان يكون مبطلا له او نقول منازل المشروعات ثلاثة صحيحة وفاسدة ومكروهة
وعلى تقدير ان يكون النهي نسخا لا يبقى للفاسد وجود اصلا ومحافظة لحدودها حيث يجعل حد
كل مغايرة لاخر فلا يجعل المنهي عنه منسوخا ولا النهي ناسخا وفيه اشارة الى تزييف قول الخصم
حيث يجعل النهي نسخا والمنهي عنه منسوخا وفيه نظر لان النهي ان لم يصلح ناسخا ينبغي ان لا يحمل النهي
في الافعال الحسية على القبح لعينه لانه نسخ للمشروعية [illegible] نظرا بما ذكرنا الفرق اشارة الى رد
قول الخصم في الحاق النهي بالامر في اقتضاء الكمال في موجبه فقال ان ذكرنا ان التقدير [illegible] الفرق بين
الامر والنهي لان الحسن في المامور به وان كان مما يقتضي الامر لكن كاله وهو ان يكون حسنا لعينه لا يبطل
الامر بل يحقق موجبه وذلك ظاهر بخلاف النهي فان كمال القبح يجعله في اصله باطلا على ما قررنا قوله
وعلى هذا اي على ما ذكرنا ان النهي اذا ورد في الافعال الشرعية يقرر المشروعية قلنا في البيع بالخمر
اذا باع شيئا متقوما كالعبد مثلا بالخمر بان جعلها ثمنا مشروع باصله لوجود ركنه وهو قبله ...
والمشتري في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن لانه النهي لمعنى فيه لان الخمر ليس ...

الاحتساب فلا يجوز تسليمه وسقفه الا ان الثمن ما ازمه له الدهور حسنة قدر حوته على البيع [illegible]
المبيع وكذلك هلاك المبيع يمنع صحة الاقالة وهلاك الثمن لا يمنعه للرابح فما كان مالا لان المال اسم لما
لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والضنة والخمر كذلك غير متقوم الى الشرع ما خيف اعداؤه بعينه او
لمثله او [illegible] وليس هي كذلك والمال الاخر الضمان بالاتلاف [illegible]
انه مال [illegible] فلان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي وقد وجد من حيث انه غير متقوم لا
مساوقتهما بالفساد لا بالبطلان وقال الواصل السمرقندي وجه خش لان الثمن ركن في محل البيع اذ البيع
كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلان كونه غير متقوم يوجب بطلان البيع الا ان ما
ليس بمتقوم يكون مالا ولم يكن لم يجاب عنه بانه لا خلاف اما ان يكون المراد بقوله الثمن ركن او ذكره
اوان وجوده ركن والاول مما لا نزاع فيه ولكن لا يفيد اذ الكلام في الوجوب فيعود وجود المبيع في
ملك البائع ركن حتى لو باع شيئا ليس في ملكه لا ينعقد البيع بخلاف الثمن والثاني باطل لانعقاد الاجماع
على ان من اشترى شيئا بثمن وليس في ملكه شيء يجوز فلو كان وجود الثمن ركن البيع لما تحقق البيع لانه
كما لا يتحقق بدون المبيع فكذلك البيع لا يتحقق بدون الثمن قلنا نعم ولكن الثمن يثبت في ذمة
المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقا بخلاف المبيع وهو لا يلزم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا فاسد
لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك المتقوم وهما معنيان ينفك احدهما عن الاخر فلا يلزم من عدم
التقوم بطلان المالية وعدم حقيقته [illegible] وكذا اذا اشترى خمرا بالعبد اي اذا جعل الخمر مبيعا
والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا ايضا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا البيع مقايضة فيه
كل واحد منهما ثمنا لصاحبه وهو حكم المقايضة فينعقد البيع فيما جعل [illegible] المثلي محلا له
وهو العبد ولكن يلغو الفساد غير موجب في محل [illegible] وهو الخمر فيه لا يملك الخمر وان قبضها
حكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تثبت للثمنية فتعينت الخمر مبيعا وهي
ليست بمحل للعقد لان الشرع امر باهانته وترك اعزازه وفي تملكه بالعقد مقصودا اعزاز له اذا
لا يجوز [illegible] والبيع بالميتة اي وبخلاف البيع بالميتة فانه باطل لانها ليست بمال لا حالا ولا مآلا
خلاف الخمر ولذا لا يعتبر مالا في دين سماوي موضوع العقد بلا ثمن وذلك باطل والبيع بجلد الميتة باطل
ايضا لانه ليس بمال في الحال وذلك ظاهر ولا في المآل فانه لو ترك كذلك لفسد وانما يجعل مالا بصنع جديد
وهو الدباغ فانعدام البيع فيه بالاتفاق لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن حتى تقضي بجوازه لا ينعقد كذا ذكره



اه ذكره الامام السرخسي [illegible] ولذا بيع الربوا هو بيع احد المتجانسين بالآخر وفي احد الجانبين
فضل خال عن العوض مشروطا في البيع مشروع في اصله اذ لا خلل في ركنه اهله ومحله لتحقق مبادلة المال
بالمال من الاهل مع التراضي والنهي انما يتعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به يفوت المساواة
الواجبة [illegible] يكون هذا الفضل شرطا وهو المعنى بالوصف [illegible] الذي انما يتعلق بالربوا الفوات
شرط الجواز وهو المساواة لاشتراط الفضل الخالي عن العوض وشرط الشيء تابعه فيكون بمعنى الاوصاف
بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا لا يكون [illegible] المنهي ولا يدون الشرط باطلا بالعقود
بدون الطهارة [illegible] انما شرط الانعقاد البيع ووجوده شرعا
وهو ممنوع بل شرط صحته فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع فجواز بيع
فاسد الحلال [illegible] شرط الوجود الصلاة شرعا [illegible] ولو سلم [illegible]
لصحة [illegible] الفساد لحلال البيع [illegible] وكذا النهي عن صوم يوم النحر وايام التشريق
مشروع باصله [illegible] وقهر النفس الامارة بالسوء [illegible] الشهوة [illegible]
وانما النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فيكون الصوم فيه اعراضا عن ضيافة الله تعالى المدعو
في هذا الوقت وهذا الاعراض صفة للصوم لا نفسه لتصوره بدون الاعراض في الجملة وهذا [illegible]
لكنه لا ينفك عنه في هذه الايام فيكون وصفا متصلا به فصار فاسدا لا باطلا ولو كان النهي لمعنى
لكان ينبغي ان ياثم من لم ياكل بدون النية لانا نقول من لم ياكل بدون النية نحو الصيام او نحوه لا ياثم
لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نم انه لا ياثم قال
الفاضل السمرقندي [illegible] لان الامساك انما يكون [illegible]
الضيافة احرجه الشرع [illegible] الصوم في الليل [illegible]
[illegible] العقد ولكن [illegible] النهي [illegible] الصوم [illegible]
الضيافة في [illegible] الا ان الاعراض لما لازم الصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا
لذاته [illegible] الصوم ماذونا فيه بالنظر الى اصله [illegible] الضيافة احرجه الشرع [illegible]
الصوم ممنوع اذ النهي الوارد [illegible] في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية بل
تقتضي بقاؤها محلا له لما بينا من اقتضاء النهي المتصور [illegible] ووقت طلوع الشمس وغروبها
اي هذه الاوقات صحيحة في انفسها لانها اوقات كسائر الاوقات وفاسدة باوصافها وهي كونها

منسوبة الى الشيطان كما جاءت به السنة وهي ان النبي عم نهى عن الصلوة في الاوقات الثلاثة
وقال انها تطلع بين قرني الشيطان فان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها
فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت
من الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت
الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه فقيل ان الشيطان يدني راسه من الشمس في هذه الاوقات
ليكون الساجد للشمس ساجدا له وقيل قرنا الشيطان قومه وهم عبدة الشمس يسجدون لها في هذه
الاوقات فنهى عن الصلوة فيها لذلك وقيل مثل لتسلطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس
وتحركهم على عبادتها فيجب على المؤمن الامتناع عن الصلوة في هذه الاوقات توقيا عن مشابهة
عبدة الشمس فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان
لا تصح الصلوة فيها كما لا يصح الصوم في يوم النحر اذ النهي في الصورتين بمعنى في الوقت فاشار المصنف
الى الفرق فقال الا ان اتصال الوقت بالصلوة دون اتصال المكان بالفعل ودون اتصال الوقت
بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار له اي ينطبق عليه يزيد بطوله وينتقص بقصره والمكان
ليس بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما عرف ولا اثر لكونه ظرفا
لها لان نقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف ولما كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم اشد
كان تاثيره اشد فقلنا الصوم في هذه الايام فاسد فلم يضمن بالشروع حتى لو افسده بعد الشروع
فيه لا يجب القضاء في ظاهر الرواية ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارة
لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وكره الصوم في الارض المغصوبة ولا يكون فيها فساد
ولا نقصان فيضمن بالشروع فيها ويصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذور والقائل
بانه ينبغي ان لا يصح الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين
لان الصلوة مشتملة على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز اخر والساكن
شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزءا الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل
الحيز في هذه الصورة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة
منهيا عنه واستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء فلا يكون اتيا بالمامور به واجيب عنه بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها
من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقة لانه لو كان جزء

جزء الصلوة المطلقة منهيا عنه يمتنع الاتيان بها بعد النهي وان كانت منهيا
عنها لكن الكون موجب لنهي الصلوة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلوة المطلقة
قد تتحقق بدونها واذا كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها فهو اتى بها لانه قد اتى بالصلوة
المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور بها فتصح نظيره ما اذا
قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار
المنهي عنها يكون مطيعا من جهة انه خاط وعاصيا من حيث انه دخل الدار فيكون
فعل الخياطة مامورا به منهيا عنه من وجهين فكذلك فيما نحن فيه لانه لو امتنع ذلك لامتنع
النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به وكل من
عنه [illegible] المراد نفس الفعل [illegible] لان هذا الفعل المعين [illegible] الصلوة
المعينة واذا كان هذا الجزء منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة مامورا بها والا يلزم
ان يكون ماذونا فيها وغير ماذون فيها وذلك تكليف ما لا يطاق واما مثال الذي ذكره
وان كان صحيحا فهو بعيد [illegible] الفعل الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو متعلق
النهي ولا تلازم بينهما فيصح الامر باحدهما والنهي عن الاخر وانما النزاع في صحة تعلق الامر
والنهي بالشيء الواحد فاين احدهما من الاخر واما نقض النقض الاجمالي فغير وارد لانا
في المركب الخارجي لا في العقلي وقول العلامة النسفي الدليل على صحتها انه [illegible] بها
بالاجماع مشكل لان احمد واكثر المتكلمين مخالف فيها فكيف يتعذر الاجماع مع خلافهم
على انه قد ذكر في [illegible] هذا البحث ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تصح عند احمد وبعض
المتكلمين واهل الظاهر والزيدية والامام فخر الدين الرازي ثم ذكر بعده انه لا يؤمر بالقضاء
اجماعا [illegible]
الوقت بالصلوة اضعف من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان صارت الصلوة بالاوقات
المكروهة ناقصة لا فاسدة حتى يضمن بالشروع في الصلوة فيها ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته
من القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا فان قضاها [illegible] ينبغي ان لا يمنع النقصان
عن الاسقاط كما لا يمنع الكراهة الا ترى انه من ترك بعض الواجبات في الصلوة سهوا يخرج

عن الجهاد وان تمكن منه النقصان حتى وجب جبرنا بالسجود لنقصان النقصان لانه
منع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فنقصانه
لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلايل القاطعة
فنقصانه يمنع الجواز وواجبا تماما لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع الجواز لان المامور
به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان فى خبر لا نراد به على الكمال موجب العمل دون
العلم فلا يظهر في حق جواز المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص
المامور به بنقصانه كذا قيل ... نقصان
الصلوة بالسجود فصار كان لم يكن فيكون كاملا حكما بخلاف القضاء في الاوقات المكروهة
اذ لا جابر هنا فوضح الفرق الا انه يرد ما اذا تركه عمدا ... النهي عن الافعال الحسية
اعلم ان النهي نوعان نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على
الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر ونهي عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها
على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشارع كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فان كون
الصلوة عبادة ما دكان معلومة وشرايط مخصوصة لم تكن معلوما قبل الشرع وكذا كون الصوم
عبادة عن امساك مخصوص في وقت مخصوص من الاطل وكذا كون البيع عبارة عن الجاب وقبول
بلفظين خاصين مع شرايط يرجع بعضها الى الاهل وبعضها الى المحل مما لا يعرف لولا خطاب
الشارع والنهي اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في عينها لان الاصل ان يثبت القبح
فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة واذا ورد عن الافعال
الشرعية يوجب قبح غيرها لكن متصلا به لان اثبات القبح في عينه في الفعل الشرعي موجب ابطال
اصله اي موجب ابطال النهي بخلاف النهي عن الفعل الحسي فانه لا يودي الى ابطال النهي كما
ذكرنا تمام تقريره الا اذا قام الدليل على خلاف ذلك فيهما اي فيحمل كل واحد منهما على خلاف ...
القبيح لغيره من المحسوس ولعينه في المشروع مثال المحسوس قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم
ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قل هو اذى لا لذاته حتى
لا يبطل احصان المتزوج بالوطي في حالة الحيض ويثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول



الاول ومثال المشروع النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح اذ البيع لا بد له من محل قابل للتمليك
فاذا اضافه الى غير محله كان ذلك سفها والسفه قبيح لعينه وهذا نفي في النهي في البابين
اي المحسوس والمشروع يوجب القبح في عينه حتى لا يكون المنهي مشروعا اصلا الا اذا دل الدليل على
خلافه فيحمل كل واحد منهما على محتمله وهو لم يثبت القبح في غير المنهي عنه كالنهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء والوطي في حالة الحيض ونحوه . ولا يلزم علينا جواب عما يرد على
الشافعي تقريره ان قوله النهي يقتضي فسخ المشروع عينه منقوض بالظهار وان الظهار منهي عنه مع شرعيته
لترتب حكم شرعي عليه وهو الكفارة واجاب بان هذا غير محل النزاع اذ كلامنا في النهي الوارد عن تصرف
موضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع ... النكاح فيحمل اذ دخل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار
لم يكن كذلك بل كان حراما محضا لكونه منكرا من القول وزورا والكفارة انما وجبت جزاء للفعل الجريمة
وثبوت وصف الحرمة في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل
فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء ... ولا يلزمنا النكاح اي لا يلزمنا على ما ذكرنا من الاصل
النكاح بغير شهود ووجه وروده ان النبي عم قال لا نكاح الا بشهود وهذا وان كان نفيا لكنه مستعار
للنهي لان حمله للنفي يوجب الخلف في كلام النبي عم اذ قد يوجد النكاح بغير شهود حسا فقد وجد
النهي عن امر شرعي وهو النكاح مع انه غير مشروع بدليل بقاء الحرمة في المحل واجاب عنه بان الاثم انه نهي
حتى يلزم علينا بل هو نفي لان الصيغة موضوعة له والحقيقة حقيق بان تراد فقوله لو كان نفيا يلزم الخلف
قلنا لا نم وانما يلزم لو كان المنفي النكاح الحسي وهو ممنوع بل المنفي النكاح الشرعي اذ كل متكلم
يتكلم بلسانه ولم يوجد نكاح مشروع بلا شهود اصلا فان قيل لا يجوز حمله على النفي في الاركان
المنفي به النكاح الشرعي والاول باطل لما قلنا وكذا الثاني لان النكاح الموجود بلا شهود شرعي
والا لما ترتب عليه الاحكام الشرعية من وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد فيلزم
الخلف قلنا المنفي النكاح وانما ثبتت هذه الاحكام لشبهة العقد والشبهة ما يشبه الثابت
وليس بثابت ولو سلمنا ان هذا النفي بمعنى النهي لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد والتناسل
على الوجه الاسلم عن التنازع والتقاتل لانه استيلاء على جزء الحرة وهي مالكة لجميع اجزائها فلا تصير
مملوكة للتنافي بينهما والضروريات تقدر بقدر الحاجات ويكفي لهذا الغرض حل الاستمتاع والنكاح
مشروع لحل الاستمتاع بحيث لا ينفصل عنه حتى لا يصح عن الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارية

ولهذا لا يظهر في حق التمليك من الغير بالبيع والاجارة والاعارة والانتقال الى الورثة فالنهي يقتضي
الحرمة لا محالة والحل والحرمة لا يجتمعان لتضاد بينهما كذا فيبطل وجه بحث لان المحل مختلف في
انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح لان الاسباب الشرعية
انما شرعت لاحكامها لا لذواتها وح لا يرد علينا نقضا لان ما قلنا ان النهي يوجب المشروعية انما
قلنا حيث امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية للمطلق والنكاح بغير شهود مما
لا يمكن فيه ذلك لما بينا من التضاد بينهما بخلاف البيع حيث امكن القول فيه لبقاء المشروعية
بعد النهي فانه شرع للملك اليمين والتحريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك
والحل في ملك اليمين غير لازم اذ قد ينفك عنه الحل شرعا الا ترى انه شرع في موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد والبهائم والاخت من الرضاع بخلاف النكاح فانه
لم يشرع الا لذلك فانه لا ينفصل عن الحل فان قلت النكاح ينعقد ويبقى في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض مع حرمة الاستمتاع وكذا يبقى مع الظهار الموجب للحرمة قلت انما ينعقد ويبقى ليظهر
اثره بعد زوال هذه الموانع فانها ستزول لا محالة كمن تزوج امراة وهناك مانع لا يمكنه الوصول اليها
حتى الابر فهو بخلاف ما نحن فيه فانه ليس فيه مانع يزول وكذا يقال لم لا يلزم من هذا عدم مشروعية
صوم يوم النحر لان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كونه معصية وبينهما تضاد وكذا عدم مشروعية الصلاة
في الارض المغصوبة لتضاد بين كونه طاعة ومعصية قلت وبهذا الجواب عن قوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم الاشارة في قوله وهذا يرجع الى الوجه الثاني وتقرير الجواب ما مر ان القول بالمشروعية هنا
لا يمكن لان مشروعية النكاح لا تنفصل عن الحل والنهي لما اوجب الحرمة انتفى الحل وانتفى النكاح لما
بينا فيكون النهي فيه مستعارا للنفي فلا يرد علينا وفي الامام شمس الائمة الكردري لا ترد هذه الاية
نقضا علينا لان الاصل فيه كلما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ابقي مشروعا بعد النهي الا وان يكون
ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب قوله ولا يلزم استيلاء
الكافر اعلم انه لما ذكر جواب المسائل التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية
يوجب المشروعية شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية
يوجب انتفاء المشروعية عندنا وهي اربع مسائل احدها استيلاء الكافر على مال المسلم ووجه وروده
ان الاستيلاء فعل حسي منهي عنه لذاته فينبغي ان لا يكون مشروعا لما تقرر من الاصل وانتم جعلتموه مشروعا

مشروعا بعد النهي حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة وثانيهما سفر المعصية ووجه
وروده ان سفر المعصية بالاباق وقطع الطريق فعل حسي منهي فينتفي مشروعيته وقد قلتم
بخلاف ذلك حيث جعلتموه سببا للرخصة التي هي نعمة لا تناط الا بما هو مشروع وثالثها ورابعها
الغصب والزنا فانهما فعلان حسيان منهيان بقوله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله ولا تقربوا
الزنا فيكونان قبيحين لعينهما وانتم جعلتموهما مشروعين بعد النهي اذ جعلتم الغصب سببا للملك
المغصوب بالتغيير والملك نعمة وجعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة وحرمة المصاهرة نعمة لانها
تلحق الاجنبيات بالامهات والاجانب بالاباء واجاب عن الاول بوجهين الاول انه لا هذا
انما يرد نقضا ان لو كان الاستيلاء على الاموال منهيا لذاته وهو ممنوع بل هو منهي بواسطة العصمة في المحل
اذ المال في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليه الا ترى انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير
مملوكا له بالاجماع فثبت انه منهي عنه لغيره وهو العصمة التي هي عبارة عن كون الشيء حرام التعرض لحق
الشرع او لحق العبد والعصمة انما ثبت في حقنا لا في اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع
ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم على هذا المال كاستيلائهم
على الصيد سواء وحاصل الجواب ان الاستيلاء المنهي عنه انما هو استيلاء المسلم على مال المسلم لا الاستيلاء
على الاطلاق فلا يكون استيلاء الكافر منهيا عنه فلا يرد نقضا فان قيل يلزم على هذا استيلاؤهم على
رقابنا يملكها حيث لا يملكونها به قلت انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء
عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء على الرقاب منهيا لغيره وهو ممنوع كيف وقد قال الله تع
ولقد كرمنا بني آدم والمملوكية تنافي المكرمية فكان الاصل فيه الحظر والاباحة بعارض فيكون منهيا
لذاته الثاني انا وان سلمنا ان العصمة ثابتة في حق الجميع الا انها انتهت ههنا لانتهاء سببها وهو
الاحراز لان العصمة انما تثبت بالاحراز وهو يتحقق بالدار حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار
حكما وقد انتفى كلاهما باحرازهم الموجود بدار الحرب فتبقى العصمة الثابتة واذا انتهت
العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا فيصلح ان يكون سببا للملك ولهذا لا يضمنون ما اتلفوا
لان العصمة عن التصرفات فالحرمة المتاكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم وحاصل هذا
الجواب ان هذا محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس بسبب للملك عندنا وهو حال البقاء ليس بمحظور
ولا يرد انتقاض الاول لانه لما كان ابتداء الاستيلاء غير مفيد للملك لعدم المحل ولا مفيد بقاء ايضا
ايضا كمن اخذ صيد الحرم واخرجه الا يملكه حتى لو هلك في يده يجب عليه الجزاء وان زالت عصمة الحرم

بعد الاخراج وكمن اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع وان صار محلا للبيع لكن هذا
لانا نقول هو معروف بالدليل او الفعل الذي له دوام حكم الابتداء حالة البقاء كانه يحدث
ساعة فساعة كما في مسئلة اللبس والسكنى في حق الحنث والاستيلاء من هذا القبيل
فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب
فيصلح سببا للملك وأما مسئلة الصيد فلانا انه لا يملك بعد الاخراج الا ترى انه لو باع
يجوز بيعه نقض عليه في الجامع وكذا يحل الاكل لكنه يجب الارسال ولو لم يرسل يجب عليه
الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو فتحنا هذا الباب ادى ذلك الى تفويت الامن
عن الصيد وأما مسئلة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله
بطل اصلا قوله واما سفر المعصية اشارة الى الجواب عن النقض بالمسئلة الثالثة
وتقريره ان سفر المعصية غير منهي عنه ايضا لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره مجاور له
فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته وهذا لان السفر انما صار
سببا للرخصة باعتبار قطع مسافة مديدة وهو من حيث انه سير مديد مباح وانما
المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق او تمرد العبد على مولاه الا ترى ان قاطع
الطريق لو تبدل قصده بقصد الحج او العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يزل سفره وبقيا
مسافرين كما كانا وان خرجا من كونهما عاصيين فتبين ان المعصية مجاورة لهذا السفر
فلا ينفي المشروعية كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للترخص قوله والملك بالغصب اشارة
الى الجواب عن النقض بالمسئلة الثالثة وتقريره انا لا نقول انه يثبت الملك بالغصب مقصودا
كما يثبت بالبيع والهبة بل نقول انه يثبت ضمنا لا قصدا وبيان ذلك ان الضمان حكم مشروع
ثابت بالغصب اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب وذلك لان هذا الضمان
شرع جبرا لما فات من ملك المغصوب منه رعاية للعدل فيستدعي فوات الاصل فما لم يفت
عن ملكه لا يجب الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك رجل واحد فثبوت ملك الغاصب شرط لثبوت
الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن لحسن مشروطه
قوله وضمان المدبر جواب عما يقال يرد على الشرط المذكور مسئلة غصب المدبر حيث لا يثبت
الملك فيه للغاصب واذا ادى الضمان وتقرير الجواب ان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل مقابلا
بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المغصوب والضمان وهذا لا يمكن تحققه في المدبر لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى



الى ملك فجعل مقابلا بالفايت وهو اليد دون الرقبة تحقيقا للجبر بقدر الامكان وهذا كالخلف
للاول اي جعل الضمان مقابلا باليد كالخلف عما يكون مقابلا بالرقبة فلا يصار اليه الا عند
تعذر الاصل ولا تعذر في القن فجعلناه مقابلا بالرقبة قوله والزنا اشارة الى الجواب
عن النقض بالمسئلة الرابعة وتقريره انا لا نقول انه يوجب حرمة المصاهرة من حيث ذاته
بل من حيث انه سبب للماء والماء سبب للولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات كما
قلنا في الوطء الحلال وتحقيق هذا ان الاصل في هذه الحرمة في الوطء الحلال ليس بعين الملك بل
معنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت
له حكم الانسان حتى يعتق ويوصى له ويرث ويثبت لهذا الماء حكم بعضية الواطئ والموطوءة ثم لما
صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة
وحقه للبعضية الحقيقية بالاصالة اي يحرم عليه اصول الموطوءة وفروعها واصول الواطئ
وفروعه ثم يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها
منه الى الرجل فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية الثابتة
بينهما بواسطته حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد حيث قال
كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطء الحلال لكونه سببا
ظاهرا للعلوق مقام العلوق لتعذر الوقوف على تحقق العلوق وجعل الولد كالحاصل تقديرا
واعتبارا للاحتياط وكما ان الوطء الحلال سبب له فالوطء الحرام ايضا سبب له من غير تفاوت بينهما
في السببية فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا بهذا الطريق لا يقال لو كانت العلة الجزئية
لكان اللاحق لم يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لانا نقول هذا التعليل لالحاق الفرع بالاصل
من غير تغيير متوفي الموضع المجمع عليه ووطء الزوجة حلال بالاجماع وكذا النكاح المزنية فلا يتجه
النقض وهكذا الجواب عن فصل الاخوة والاخوات ان التعليل لا يعمل في تغيير الاصل وفي ذلك
تغييره وهو امتداد التحريم وهذا لان التحريم في الاخوة والاخوات موقت بارتفاع النكاح بالنص
فلو صح التعليل لصارت الحرمة مؤبدة فيتغير حكم النص او نقول تركنا حكم الجزئية في حق الموطوءة
ضرورة ابقاء النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام حتى حلت حواء له وقد
خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته لا تعالى هذه الضرورة معدومة في المزنية فينبغي ان تحرم

على الزاني لانا نقول لو جعلنا الحرمة علة لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما
وانسداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والى لم يزيد الحكم
في الفرع وهو الوطء الحرام على الاصل وهو الوطء الحلال قوله وما قام مقام غيره اي ما قام
مقام غيره في المعنى الذي يعمل به الغير من غير نظر الى وصف الاصل الا الى وصف الخلف الا ترى ان
التراب لما قام مقام الماء في افادة الطهارة نظرا الى صلاحية الماء للتطهير لم يلتفت الى وصف
التراب الذي هو التغبير والتلويث فكذلك لما اقيم الزنا مقام ما لا يوصف بذلك وهو الولد اذ لا
عصيان ولا عدوان فيه حتى يوصف بالقبح والحرمة اهدر وصف الزنا بالحرمة لانه من حيث العلة
سبب صالح للولد وان كان معصية لما لم يلتفت الى وصف التراب وجب ان يجوز التيمم بالتراب النجس
ولما النجس منه لا يشارك الطاهر فيما هو المقصود من استعماله وان تطهير النجس بالنجس محال فان
الوطء الحرام ساوى الحلال في سبب الولد **فصل في بيان اسباب الشرائع**
ذهب اكثر المحققين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي وغيرهم الى ان الشارع وضع لاحكام الشرع اسبابا
تضاف اليها كالوقت للصلوة والشهر للصوم وقال اكثر الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد
اسباب تضاف اليها وجوبها فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وقال قوم انه لا سبب
اصلا وما نسمى اسبابا فانما هي امارات متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما انه
موجد الاشياء وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب خاصة لله تعالى كصفة التخليق فكان في اضافة
الايجاب الى غير الله تعالى قطعه عنه تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل الاوصاف علامة وامارة على الحكم
فاطلق الاسباب عليها مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها واحتجت الاشاعرة بان العقوبات
تضاف الى اسبابها لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات
تضاف الى اسبابها لانها انما تحصل بكسب العبد فتضاف اليه بخلاف العبادات فانها وجبت
خالصة لله تعالى فتضاف الى ايجابه لتكون العبادة امتثالا للحكم والجواب عن متمسك الفريقين
انا لا نجعل الاسباب موجبة لذواتها حتى يلزم قطع اضافة الاحكام عنه تعالى وعدم امتثال حكمه
كيف وان الايجاب لا يتصور الا من مفترض الطاعة بل نجعل الله تعالى ذلك موجبة وعلى هذا اشار
المصنف بقوله واسباب جعلها الشارع اسبابا لها فيكون الحكم والسبب مضافين الى
الله تعالى واضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافته الى غيره كمن قتل انسانا بالسيف فانه



فانه يصح القتل به ولا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل ولهذا يجب القصاص والحق تحقق الاسباب
في الحسيات والاحكام جميعا وذهب الى العامة لان ايجاب الحكم من الشارع مرتبا على شيء بحيث يتكرر
بتكرره يشير الى جعل ذلك الشيء سببا اذ ذلك السبب لغة وعرفا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا او قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا فانه يفهم عبارة
وجوب الحكم عند تحقق ذلك الشيء او باشارته جعل ذلك الشيء سببا فهذا الايجاب ايجاب الحكم
بالسبب فايجاب الله تعالى الحكم فلا يجوز ان يكون بالسبب وقد يجوز ان يكون مطلقا والكل يكون بايجابه
جل جلاله وعم نواله ولقائل ان يقول ان اراد والسببية ان يكون الزنى سببا لوجوب الجلد مثلا
انه علامة نصبها الشارع على وجوب الجلد على الزاني فمسلم لكن لا يبقى حينئذ فرق بين مذهب الموثرين
ومذهب العامة وان ارادوا انه موجب لوجوب الجلد ومؤثر فيه ففاسد اذ الزنا حادث لكونه
صادرا من الحادث وحكم الله تعالى وهو وجوب الجلد قديم ولا شيء من الحادث بمؤثر في القديم فلا شيء من
الزنا بمؤثر في الجلد وربما يجاب عنه بالتزام مذهب المعتزلة فان حكم الله تعالى حادث وقد يجاب بالفرق
بين الايجاب والوجوب فالايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا زنى زيد يجب عليه الجلد والاثر هو
الحكم في اصطلاح الفقهاء اي الوجوب حادث والمراد بجعلنا السبب موثرا في الوجوب فلا يتم ما ذكرت
سلمنا انهما متحدان حقيقة وان تغايرا اعتبارا لكن يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه مؤثر في تعلق الحكم
لا في نفس الحكم فلا يلزم ما ذكرت قوله اعلم ان اصل الدين وفروعه المراد باصل الدين هو الايمان
بالله تعالى وصفاته واسمائه مما يتعلق بالاعتقاد وبفروع الدين سائر الاحكام الشرعية من العبادات
والمعاملات والكفارات والعقوبات مما يتعلق بالعمل مشروع باسباب جعلها الشارع اسبابا
لها اي عللا لما كان بايجابه غيبا عنا تيسيرا للامر على عباده حتى يتوسلوا الى معرفة الواجبات
بمعرفة الاسباب الظاهرة قوله كالحج بالبيت سبب وجوب الحج البيت لانه مضاف اليه في الشرع
قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما سنبينه ان شاء الله تعالى
واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا يتكرر بتكرره
وسبب وجوب صوم شهر رمضان شهر رمضان لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء
بعد دخول الشهر وان تراخى الخطاب كالمسافر ولا يصح قبله وذلك آية السببية الا عند القاضي
ابي زيد وبعد فخر الاسلام سبب الوجوب ايام شهر رمضان دون الليالي اي الجزء الذي لا يتجزى من اول كل
يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كاوقات الصلوة والليل
لا يصلح محلا للاداء فلا يصلح للسببية وعند شمس الائمة السرخسي سببه مطلق شهود الشهر حتى استوى فيه

السببية الايام والليالي وهو اختيار المصنف رح لانه يضاف الى الشهر وهو اسم الجزء من الزمان مشتمل
على الايام والليالي جميعا فاستويا في السببية ولان الرواية محفوظة انه لو كان مفيقا في اول ليلة
من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر
السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء ولان نية اداء الفرض بعد
غروب الشمس قبل ان يصبح يصح ولا يصح النية قبل تحقق سبب الوجوب الا ترى انه
لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح نيته عليه وهما يويد قول السرخسي انه لو كان اول جزء
من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن اليوم معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا
لصومه والاجماع منعقد على خلافه وسبب وجوب الصلوات المفروضة اوقاتها التي تؤدى
هي فيها لانها تضاف اليها فيقال صلوة الفجر والظهر والعصر ويتكرر الوجوب بتكرار الوقت ولا
يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد هجومه ... والعقوبات باسبابها اي تضاف هي اليها
مثل الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد والقتل العمد للقصاص
والراس للجزية بدليل الاضافة وتكرر وجوبها بتكرر هذه الاسباب ولانها شرعت جزاء
على الجنايات وكانت هي المؤثرة في الوجوب ... والكفارة الدايرة بين العبادة والعقوبة
اي المشتملة عليهما لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والتحرير والصدقة ولانها كاسمها
ستارة ولن يقع الستر الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا ولكنها لما كانت اجزية
على افعال محظورة زجرا عنها كالحدود ولم تجب مبتداة على وجه التعظيم كما وجبت العبادات
كان فيها معنى العقوبة ولما كانت دايرة بين الامرين اي العقوبة والعبادة والسبب ينبغي ان يكون ملايما للمسبب
لا يصلح سببا للكفارة الا ما يكون دايرا بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث
لان العقد مباح مشتمل على تعظيم الله تعالى وتعظيم اسمه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فان الصحابة
كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عم على انهم لا يتركونه ولا يوثرون انفسهم على نفسه ونقضه بالحنث
محظور اذ فيه هتك حرمة اسم الله تعالى قال الله تعالى وكانوا يصرون على الحنث العظيم وكالقتل الخطاء
فانه مباح من حيث انه قاصد رمي صيد او كافر محظور من حيث انه مقصر بترك التثبت ولهذا
لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة كما لا يصلح المباح المحض كالقتل



كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها ولا يلزمنا قتل المستامن فانه لا يوجب
الكفارة وان لم يكن محظورا محضا حتى لا يجب به القصاص لانا لا ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحة
يوجب الكفارة بل نقول الكفارة لا تجب الا بسبب داير بين الحظر والاباحة وان اعترض عليه
بان الافطار في رمضان عمدا بالمباح او بالزنا او شرب الخمر يوجب كل واحد منها الكفارة مع انه
حرام محض الوجود. اجيب عنه بانه مباح من وجه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك ...
حقه ولهذا يصير به متعبدا لله تعالى من حيث ان الافطار لاقى حقه يكون مباحا ومن حيث
انه جناية على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه
كان لو اصبح الصوم لا تجب الكفارة بهما وانما الموجب لها الفطر ويتحقق الافطار من حيث انه
تلاقي ... الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان
يحصل الافطار بالزنا وشرب الخمر او بوضوع بوقاع الاهل وشرب الماء ولهذا حقيقة
ونية تغيير لانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقي ملك نفسه وهو الكف عنه ... والمعاملات اي سبب
شرعية المعاملات كالنكاح والبيع تعلق البقاء المقدر بمباشرتها وذلك لان الله تعالى قدر بقاء العالم
بقاء ... الى قيام القيامة قال ... لا تقوم الساعة وعلى الارض احد يقول الله الله وحفظ البقاء
انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس انما يكون بالتناسل وذا بإتيان الذكور الاناث في
موضع الحرث على وجه تخص المراة بواحد اذ في الوطء على التغالب فساد والله لا يحب الفساد
وفي الشركة ضياع النسل فان الاب متى ... عليه الولد لا يمكن ايجاب مؤنته عليه والنساء ...
اصل الحملة في كسب الكفايات فيضيع الولد وينقطع النسل وذلك الاختصاص بالنكاح الموجب
للمرافقة والمعاونة والتناسل وبقاء النفس بما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن لكن
قدر كل ما يحتاج اليه كل احد لا يتهيا له الا بانامل اخرين وبما في ايديهم والانسان مجبول
على العسف والشهوة والحرص على نفع نفسه فيكون مايلا الى الظلم والخصومة كما قال ان عزا الظلم
من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم فلا بد من معاملة بين الناس على وجه عدل شرعها
الشارع لدفع التنازع بين الناس المودي الى المخاصمة المفضية الى الفساد والتقاتل والتعادي
فشرع سبب الاكتساب وهو التجارة عن التراضي والتعامل على الوجه الخالي عن التنازع والظلم ...
والايمان بالله اي التصديق والاقرار بالله تعالى وصفاته واسمائه واجب علينا بسبب الآيات الدالة ...

قال ... لما كان البقاء متعلقا
بالمعاملات كانت هي سببا للبقاء
فكيف يكون البقاء سببا لها قلنا
وجودها سبب للبقاء ...
البقاء بها وافتقاره اليها
لشرعيتها وهو امر سابق ...
شرعيتها فيصلح سببا له
... المعنى فيما بعد في قوله
... العقوبة ...

على حدوث العالم لانها كما دلت على حدوث العالم دلت على وجود محدثه ووجوب وجوده وانه
وعلمه وحكمته وقدرته وحيوته قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لايات لاولي الالباب واليه اشار عمر رض بقوله البعرة تدل على البعير واثار السير تدل على المسير
فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما تدلان على الصانع [illegible] الخبير [illegible]
عامة كتب اصول الفقه في تقديم الحج في الذكر على اصل الدين وان كان القياس يقتضي خلاف ذلك
ولعل الداعي له ان سببه يجري مجرى المفرد من حيث انه واحد لا يتكرر وسبب الايمان يجري مجرى المركب
فان الايات الدالة على حدوث العالم اكثر من ان تحصى وكذا اسباب ساير فروع الدين من الصلوة
والصوم مما يتكرر والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم عليه وضعا ثم ذكر سبب الصلوة
اقرب الى الافراد من غيره حيث لا يوجد في السنة الا مرة بخلاف سبب الصلوة فانه يوجد
كل يوم خمس مرات او لانه عند ذكر المشروعات بين اولها متبع الحج بما يلي الصوم فان الحديث بني
الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت
فكذا عند ذكرها من اخرها ثم ذكر العقوبات لان العقوبة ضد العبادة فكان بينهما مناسبة
من حيث المضادة ثم ذكر الكفارة لانها مركبة من العبادة والعقوبة وكان ذكرها بعد ذكر
المفردات لافتقارها اليها ثم ذكر المعاملات لكونها خالية عنهما وبين المتضادين الخالي
مناسبة التضاد ثم ختم ذكر هذه الشرايع بذكر الايمان على وجه التفاول ليكون ختم المكلفين
بهذه الشرايع بالايمان جعل الله تعالى خاتمة امرنا وامر جميع المومنين بالايمان بفضله ومنه
وانما الامر جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب فما فايدة الامر فاجاب بان الامر افاد
لالزام اداء ما وجب عليها بسببه كقول البايع للمشتري اشتريته فاد الثمن فانه الزام اداء ما
وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع وحاصل هذا الكلام ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء
بالخطاب والاول لشغل الذمة بالواجب والثاني لطلب التفريغ وقد اشرنا الى تمام تحقيقه فيما
[illegible] ولما كان سبب شرعية العقود شروع في تفريعات هذا الاصل اي لما كان كذلك قلنا ان
البيع يفسد بالجهالة المفضية الى المنازعة لما ان الشرعية لما كان لتحصيل ما به يحصل البقاء فلو قلنا
بشرعيته عند المنازعة المودية الى الفناء لعاد الامر على موضوعه بالنقض ولهذا المعنى ايضا
قلنا ان جواز البيع مختص بمعلوم منتفع به في الحال او في المآل لان ما لا ينتفع به اصلا لا يتعلق البقاء
به [illegible] ولم يسقط وجوب معرفة الصانع اي لما كانت الايات الدالة على حدوث العالم دائمة

دائمة الى تمام الساعة اذ لا تعرو لخلو الجسم عن الحركة والسكون ثبت فرضية الايمان بالله تعالى
دائمة لدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل واما يسقط التكليف في بعض الصور لانعدام
الاهلية كما في المجنون او قصورها كما في الصبي لا لاوجوب الا على الاهل كلا وجوب بدون
السبب وقلنا بصحة ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الاداء
تبنى على وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب الا على وجوب الاداء كتعجيل الدين المؤجل
يجوز لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه [illegible] وعلى هذا العبد والمسافر والمريض
اذا [illegible] او صلوا الجمعة اجزاهم عن فرض الوقت لتقرر السبب في حقهم وسقوط الخطاب لا لعدم
الاهلية بل لعذر تخفيفا من الشرع لهم لاجله فاذا ادوا يقع فرضا حتى يسقط عنهم الظهر لوجوب الركن
من الاهل بعد تحقق السبب والمراد بفرض الوقت الظهر اذ فرض الوقت في هذا اليوم الظهر في حق
الناس [illegible] ساير الايام عندنا خلافا لزفر [illegible] ساقط [illegible]
شرايطها على ما عرف في موضعه والحاصل ان اداء ظهر المعذور في هذا الجمعة [illegible]
او [illegible] يبطل الظهر المودى بالسعي وصورة المسئلة انه اذا ادى الظهر ثم سعى الى الجمعة فان ادركها
مع الامام بطل ظهره عندنا سواء كان معذورا او غيره خلافا لزفر في المعذور وان لم يدركها بان خرج من
بيته والامام فرغ منها لا يبطل اجماعا وان خرج والامام فيها فقبل ان يصل اليه فرغ منها بطل الظهر
عند ابي حنيفة خلافا لهما هما يقولان السعي وسيلة الى العبادة والظهر عبادة بنفسه والاقوى لا يسقط بالادنى
هو يقول السعي مع الجمعة وظيفة في هذا اليوم اذ السعي الى الجمعة من خصايصها لانه امر به فيها ونهي عنه في غيرها
قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال عم اذا اتيتم المساجد فأتوها وانتم تمشون ولا تأتوها وانتم تسعون
ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا فثبت انهما واجبان في هذا اليوم بحيث لا يجامعهما الظهر فاداؤه
[illegible]
وهذه المسئلة تفارق ما مضى من المسايل من حيث ان السبب متحقق والخطاب بالسعي متوجه هنا خلاف
تلك المسايل فان قيل هذا السعي غير مامور به لانه لما جاوز قد فرغ الامام تبين ان السعي غير حاصل
الا فيتبين انه لم يكن مامورا به قلنا مكنة الوصول ثابتة نظرا الى قدرة الله تعالى وهي تكفي للتكليف كتوجه
الخطاب في اخر وقت الظهر او نظرا الى من الامام صلوته فان قيل ما بال ابي حنيفة وصاحبيه اعتبر
السعي هنا حتى ابطل به الظهر ولم يعتبره في مسئلة الحج حيث قال بوجوب الاستيناف من وطن المريض اذا
مات في طريق الحج وهما عكسا قلنا اما ابو حنيفة فنظر على اصله حيث جعل الموت قاطعا للعمل فتم
مرجع الى احكام الدنيا الحادث فيبطل سفره وجعل كانه لم يخرج واوجب بان يحج عنه من بيته وفي مسئلة السعي

الى الجمعه لم يوجد القاطع فلم يبطله او نقول [illegible] اى فى الموضعين وذلك فى الاعادة فى الظهر
[illegible] من الوقت فى مسئلة الحج وهما مرا ايضا على الفصل [illegible] لاحتمال الموت قبل
للعمل فيكون سفر. معتمدا به فيجب عنه حيث انتهى الموت فى مسئلة الجمعه [illegible] لم يدرك فيه ما وجد
هذا السعى للجمعه فلم يبطل به ما ثبت بيقين كما اذا خرج من بيته والامام قد فرغ بخلاف
مسئلة الحج فانه ممكن ادراك الحج بعده بخلفه فافترقا ولهــــــــــــذا وفى اصل الاستدلال نظر
لان عمر وابن عباس وابن مسعود وغيرهم قرا فامضوا وعن عمر رضه انه سمع رجلا يقرا
فاسعوا فقال من اقراك هذا فقال ابى ابن كعب فقال لا يزال يقرا بالمنسوخ كذا فى الكشاف
ولا يكون السعى ماموراً به ولو سلم قراة فاسعوا فالصحيح انه لم يرد به السرعة والعدو بل مجرد المشى
قال الحسن رحه ليس السعى بالاقدام ولكنه بالنيات والقلوب وذكر محمد فى موطاه وعليه عامة
الفقهاء ان المستحب المشى على السكينة والوقار كما فى سائر الصلوات [illegible] وكذا
المشترى بالبيع الفاسد اى يخرج على الاصل المذكور وهو ان صحة الاداء يبتنى على قيام السبب سابقا
وهى ما لو باع المشترى شراء فاسدا المبيع من البايع وسلمه اليه او اعاره او اجره من البايع او رهنه
عنده او وهبه او اودعه عنده فانه يقع عن التسليم الواجب بسببه وهو القبض بشرى فاسد
ويلغو ما صرح به من البيع وغيره اذا المستحق بجهة اذا اتى به على غير تلك الجهة يقع عن تلك الجهة
وكذا [illegible] على هذا اى كالمشترى شراء فاسدا الغاصب حتى لو صدر منه احد هذه التصرفات
اى وكذا الغاصب على هذا اذا باع الغاصب ما غصبه من المالك او اعاره او اجاره منه او وهبه او
بالنسبة الى المغصوب منه يقع عن التسليم الواجب بسببه وهو الاخذ بغير حق ويلغو ما صرح
به لما قلنا [illegible] ومن الدليل على صحة هذا الاصل اى الدليل على الامر لالزام الاداء والوجوب
يضاف الى سببه وجوب الصلوة على النايم فى الوقت وعلى المجنون والمغمى عليه اذا انقطعا دون
يوم وليلة وكذا وجوب الصوم مع ان الخطاب غير متوجه اليهم لعدم الفهم قال ان خطاب من لا يفهم
عدل من لا يرعوى عن جهله وخطاب من لا يفهم. الدليل على الوجوب انا اوجبنا القضاء
عليهم بعد الانتباه والافاقة وليس ذلك وجوبا ابتداء الا شتراط نية القضاء والقضاء يعتمد الفوات
ولهذا لا يجب القضاء على من لم يجب عليه فى الوقت كالكافر اذا اسلم بعد خروج الوقت والصبى
اذا بلغ والحايض اذا طهرت فعرفنا ان الوجوب فى الوقت ثابت فى حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب
اليهم ولهــــــــــــذا وجوب القضاء على النايم مجمع عليه بيننا وبين الشافعى رح فيكون حجة عليه بخلاف
مسئلة الاغماء والجنون فانه لا يجب عليهما القضاء عنده بعد الافاقة ان كانا مستوعبين وقت صلوة

[illegible] وانه
وانما يعرف السبب بتكرر الحكم عند تكرره معرفا ان ترتيب الحكم على شئ حيث يتكرر بتكرره
دال على حصول ذلك الشئ سببا له كذلك اضافة الحكم الى شئ دليل على سببية المضاف اليه للمضاف كقولك
كسب فلان ومال فلان ولهـــــــــــذا المضاف فى قوله [illegible] مثلا [illegible] الوجوب [illegible]
الى العبادة [illegible] لبيت [illegible] وبه سبب [illegible] ولهـــــــــذا لما
دلت الاضافة فى سببية المضاف اليه [illegible] سببا له [illegible] الاول [illegible]
ذلك [illegible] تعين [illegible] المطلوب [illegible] الرامى [illegible]
جواب [illegible] الفطر [illegible] الراس ايضا
قال ان [illegible] الناس بكرة فطرهم [illegible] رسول الله صاعا من البر [illegible] الراس سببا
[illegible] العبادة
الى الراس فاجاب بان [illegible] الراس فى السببية وان وجدت الاضافة اليهما لان وصف المؤنة [illegible]
ادوا عمن تمونون اى تحملون مؤنته المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس اذ المؤنة
انما تجب عن الرؤس لا عن الوقت لان مؤنته انه سبب بقيد [illegible] اذا [illegible]
[illegible] سبب الوجوب [illegible] وجوب النفقة [illegible]
[illegible] جواب [illegible]
[illegible] ان الوجوب يتكرر بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فدل على ان الفطر سبب
[illegible] لو كان الراس سببا لما تكرر الواجب مع اتحاد السبب [illegible] الراس [illegible]
حقيقة [illegible] متكرر [illegible] لا جرم [illegible] سبب [illegible] وجوب [illegible]
الحول الذى اقيم مقام النماء فى نصاب واحد [illegible]
حقيقة بالخارج وفى الخراج [illegible] بالتمكن من الزراعة [illegible] الراس [illegible] بتجدد
بنفسه يتجدد شرطها وهو الوقت كما صار النصاب والارض اللذان هما سببا الزكوة والعشر
والخراج بدليل الاضافة فى قولهم زكوة المال وعشر الارض وخراج الارض [illegible]
[illegible] وهو حولان الحول فى الزكوة والنماء فى الارض [illegible] الجواب [illegible] الاضافة والتكرار [illegible] لان
[illegible] سببية [illegible] اولى بالسببية [illegible] بالدليل [illegible]
الفطر سببا وان اضيفت الصدقة اليه وتكررت معه [illegible] لما ذكر

المشروعات في ضمن بيان اسبابها ما شرع في تقسيم ما اعلم ان المشروعات وهو ما جعله الله شريعة
لعباده اي طريقا ومسلكا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة ولكل واحد منهما معنى لغة وشريعة
اما العزيمة في اللغة فهو العقد البليغ اي القصد مع الجزم قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
اي اولو الجد والثبات والصبر ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا وان افعل يمينا لان توكيده
بصيرة يمينا ويقال عزمت عليه اي اقسمت عليه وهذا معنى قوله ولهذا صار يمينا وتفسير العود
بعزم الوطي في اية الظهار وهو قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
قال علماؤنا اي يعزمون على مباشرة نسائهم وذلك لان الباعث ثابت وهو النكاح وحرمة بقاء
الظهار فلابد من القصد المؤكد وهو العزم وفي الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض اي
ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد واحترز به عن الرخصة وانما سمي هذا النوع بالعزيمة
لوكادة سببها وهي الوهلية اي حيث شرعت ابتداء بحكم انه الفناء عن عبيده كانت
في نهاية التوكيد وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاسلام والامتثال فكان المعنى الشرعي
مطابقا للمعنى اللغوي قوله وانها انواع اربعة فان قلت ظاهر كلام المصنف يدل على ان المشروعات
منحصرة في القسمين لكن تقسيم العزيمة يدل على خلافه حيث لم يذكر الاباحة في هذا التقسيم ولا في تقسيم
الرخصة قلت نعم منحصر في القسمين كما يدل عليه كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لوكادة
سببها كالنفل لكن المصنف لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه تقسيم ما يتعلق به الثواب من العزايم
وذلك منحصر في الاقسام المذكورة ووجه الحصر لان ما يتعلق به الثواب من العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده
اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا والاول هو الواجب
وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين والتخيير والواجب الذي له بدل والثاني
اما ان يستحق بتركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل والمباح وان كان يتناوله القسم
الاخير ظاهرا الا انه خرج من القسم ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان
بدليل قطعي كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر وواجب ان كان فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب
بالنرد وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس به اما الفرض في اللغة القطع والتقدير
قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا وقال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم
بالتسمية وفي الشرع عبارة عما ثبت بدليل لا شبهة فيه اي عما ثبت لزومه بقرينة قوله وحكمه لزوم العمل
وانما قيد به لئلا ينتقض التعريف بالنفل والاباحة فانهما قد يثبتان بدليل لا شبهة فيه وحكمه لزوم الاعتقاد

الاعتقاد والعمل معنى حكم الفرض لزوم التصديق بالقلب والعمل بالبدن وهذا التصديق هو الايمان
فيكون جاحده كافرا ويجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل فيكون تارك العمل به لغير عذر
غير مستخف به فاسقا اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكفر لبقاء
التصديق فاما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر قوله يكفر جاحده بسكون
الكاف من اكفر اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك وقال الكميت يخاطب اهل البيت
وكان شيعتا وطايفة قد اكفروني بحبكم وطايفة قالوا مسيء ومذنب وما كفره فقال صاحب
المغرب لم اجده الا في الاساس وعليه قول ابي بشار يخاطب واصل بن عطاء عنق الزرافة
ما بالي وبالكم تكفرون رجالا كفروا رسلا يعني الخوارج اذ كفروا عليا رضي الله عنه فالاول اولى رواية
ودراية هو ما تقرر في الواجب من الوجوب اعلم ان الواجب له معنى لغوي ومعنى شرعي اما معناه
في اللغة فهو الساقط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض سمي به اما لسقوطه
عنا علما اي اعتقادا حتى لا يكفر جاحده لعدم ثبوته بدليل قطعي او لسقوطه علينا عملا اي سقط
على العبد عملا بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه بخلاف الفرض فانه ثابت
بدليل قطعي فكانا تحملناه ولم يسقط علينا او المضطرب ماخوذ من الوجبة وهو الاضطراب
سمي به لانه بين الفرض والنفل من حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده
له شبه بالنفل او هو مضطرب بين ~~[illegible]~~ ان يلزمنا عملا لدليل يوجب ذلك وبين ان
لا يلزمنا عملا للشبهة في دليله قلت المصنف فسر الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب
اقتداء بالامام فخر الاسلام رحمه الله والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط
والوجيب الاضطراب وقال ان عمر والغواد وجب خفت الله اي اضطراب واما في الشرع
فاسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة مثل الاضحية وتعيين
الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والوتر فان ثبوتها بخبر الواحد
وهو قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قم فصل فانك لم تصل الطواف بالبيت صلوة
ادوا عن كل حر وعبد ان الله تعالى زادكم صلوة الحديث وفي تمثيل المصنف بالوتر هاهنا اشارة
الى الفرض العملي قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر
فانه لا يصح الفجر بفوته مع التذكر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة وتعديل الاركان وحكمه لزوم

العمل بالبدن لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا الا ان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على
على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا ويفسق تاركه ان استخف بخبر
الواحد اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اقسام تركه رد الخبر الواحد بان لا يرى العمل به
واجبا وتركه متاولا له وتركه غير راد ولا متاول والاول يوجب التفسيق لوجوب العمل
بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في الصون
عن التعارض والثالث لا يوجب التفسيق باشارة هذا الكتاب والعمل في الاسلام وقد
صرح بذلك صاحب التقويم فقال ولا نفسق بتركه عملا الا اذا حمله استخفافا باخبار الاحاد
ومعظم الاول يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق
والبه اشار الامام شمس الائمة السرخسي وقال صاحب المحقق والثاني هو الصحيح وعندي الاول هو
الصحيح والا لما بقي فرق بين رد الخبر الواحد والخبر المشهور واظن ان الاختلاف في القسم الثالث
انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفسقه
لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى
بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه واما ملحظ الواجب كما ثبت وجوبه بخبر
الواحد ثبت بالمشهور وما فيه شبهة لكونه ثابتا بالاصل وبالعام المخصوص وبالاية الماولة فلم جعله
بخبر الواحد والمشهور لم يجوز لم يكن الرد موجبا للفسق عند المصنف بوجه لا خبر فاما رد العام المخصوص
والماول فلا يوجب عنده لاختلاف العلماء في بقائه حجة بعد التخصيص ورد الخبر المشهور يوجب التضليل
كما نبينه في موضعه ان شاء الله تعالى فلذا ذكره هنا فظهر بما ذكرنا من التغاير بين مفهومي الفرض والواجب
لغة وشرعا بطلان ما قال الشافعي رح انهما مترادفان وانهما مطلقان على معنى واحد وهو ما يلزم
تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي او ظني والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين اعلم ان
السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية قال عم من سن سنة الحديث وفي الشريعة اسم
للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وهذا القيد مراد المصنف تركه
بقرينة ذكره في بيان الحكم فلا ينتقض التعريف بالفرض والواجب والمراد بالمسلوكة في الدين
ما سلكها الرسول عم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة رض لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا لفظ السنة عند الاطلاق بان يقول الراوي ان من السنة كذا

كذا لا يفهم منه الاختصاص بسنة رسول الله عم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة على السواء لا يتعين
احدهما الا بدليل عنده وقال الشافعي رح انها عند الاطلاق ينصرف الى سنة الرسول عم فقط وهذا
بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة او والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق هذا اسم السنة على
طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كان طريقتهم
متبعة كالطريقة الرسول عم فلم يدل اطلاق السنة على انها طريقة الرسول عم بعينه وحكمها ان يطالب
المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها بقوله عم
ما اتيكم الرسول فخذوه وقوله عم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي واحياؤها في فعلها الا انه يستحق
الملامة بتركها كما كان تارك الواجب يستحق العقاب ليكون المواخذة على الترك بقدر المشروع
كمالا وقصورا وهذا في سنة الهدى اما في ترك سنة الزوائد فلا ملامة ولا عتاب فقوله وهي
نوعان اي السنة نوعان سنة الهدى والسنة الزائدة فسنة الهدى ما يكون اقامتها تكميلا للدين
وهي التي يتعلق بتركها كراهة او اساءة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة اخش
والاساءة في تركها ضلال ولعله اراد به الاصرار على تركها ولا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة
الواجب مثل صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد اذا اصر اهل مصر
على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار
على ترك الفرايض والواجبات لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين
فيقاتلون على ذلك والسنة الزائدة هي التي اخذها هدى اي اقامتها حسنة ولا يتعلق بتركها
كراهة ولا اساءة والافضل ان يوتى بها وهذا معنى قوله وتركها لا بأس به كسير النبي عم في قيامه وقعوده
في الصلوة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من افعاله الزائدة فيها وافعاله خارج الصلوة
من القيام والقعود واللباس والاكل وغير ذلك والنفل هو الزيادة النفل في اللغة اسم
لزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد وهو اعلاء الكلمة
الله تعالى وقهر اعدائه وتحصيل ثواب الاخرة قال لبيد ان تقوى ربنا خير نفل وباذن الله ريثي وعجل
وفي الشرع اسم لما شرع زيادة على الفرايض والواجبات والسنن يشرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق
بتركه ملامة وهذا معنى قوله ونوافل العبادات زوايد مشروعة لنا لا علينا ثم النفل انما حصل
من العزايم لانه لم يبن شرعيته على اعذار العباد ولو كان من الرخص لاختص شرعيته بوقت العذر فلم يكن

مشروع ما دايما لانا نقول لانه مشروع دايما فانه منهي عنه في الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر
لانا نقول هو مشروع في هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء
عليه في الاصح لكن في مراعاة شرايطه واركانه على التمام مع شرعيته على الدوام حرج بين لانه
يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فجوزنا اداءه قاعدا
مع القدرة على القيام وراكبا بايما مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة دفعا
للحرج وتحقيقا لليسر فكان عزيمة باصله مرخصا في صفته وكانه انما شرع كما يراد
[illegible]
ان يثاب المرء على فعله لانه عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يلام على تركه لعدم
الفرضية والوجوب والسنة ولا نلتزم عليه صوم الماموم حيث يوجد فيه هذا الحكم مع انه لو اداه
يقع فرضا لانا لا نسلم انه لا يلام على الترك غاية الامر انه لا يلام على التاخير والفرق بينهما بين وقوله
ويضمن بالشروع عندنا اي يطالب بالمضي بعد الشروع فيه حتى لو لم يمض يطالب بالقضاء عندنا
ان في لا يطالب بواحد منهما وهو قال لما كان الشروع في النفل غير لازم وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع
لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل
ولو اتمه كان مؤديا للنفل ويباح الافطار للصايم نفلا بعذر الضيافة قال عم اجب اخاك وافطر
واقض يوما مكانه ولو صار واجبا لما تحققت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون
مخيرا في الانتهاء كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية ونحن نقول ان القدر المؤدى صار مسلما الى الله
فعلا لانه عبادة وتقرب الى الله تعالى حتى لو مات في هذه الحالة او فسد بدون اختياره مات وحصل
او اخذ عليه ثواب عمله فلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان لان ابطال العمل حرام قال الله
ولا تبطلوا اعمالكم وصيانته ما مضى لا يتصور الا بالاتمام فيجب عليه ضرورة لا لذاته كما نذر ربما صار
لله تعالى تسمية لا فعلا لانه قصد العبادة وقصد العبادة عبادة قال عم من هم بحسنة فله اجرها
وجب لصيانة نذره وهو قوله ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور صوما كان او صلوة وانما يجب لصيانة
ابتداء الفعل بشروعه فيه بقاؤه اولى وهذا لان الفعل اقوى من القول لان معنى العبادة في الافعال
اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى لا يجب الصلوة على العاجز عن الافعال القادر على الاقوال وبالعكس
يجب والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وحرمة الاحرام تمنع ابتداء

ابتداء النكاح دون بقائه كما في الوطي بشبهة ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو
قوي فلما لا يجب بفعله وهو قوي بقاؤه وهو ضعيف اولى ولما وجب عليه الاتمام وجب القضاء بتركه
ضرورة فان قيل العبادة لا تتم قربة الا بآخرها لانها لا تتجزى ثوابا ولهذا توقف الاول على
الاخير ليصير قربة لم يكن مسلما الى الله تعالى فلا يحرم ابطاله ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يطرا عليه
البطلان بعد ذلك قلنا اذا شرع في النفل وهو تقرب الى الله تعالى بفعل الصوم او الصلوة
[illegible]
قضاء الشهوة في الصلوة بفعل هو تعظيم لله تعالى وقد وجد فيكون ذلك القدر مسلما اليه فيحرم
ابطاله والدليل على ان العبادة تبطل بما يطرا عليه ان الصدقة تبطل بالاذى والمن والعبادات
تبطل بالردة اجماعا وبالكبيرة عند المعتزلة والخوارج واما الرخص اعلم ان الرخصة في اللغة اليسر والسهولة
يقال رخص السعر اذا تيسر السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشريعة اسم لما شرع متعلقا
[illegible]
منحصرة في اربعة انواع بالاستقراء وذلك لانه اما ان يستعار في معناه الحقيقي وهو ان لم يكن مبنيا
على العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي وهو ما لا يكون كذلك اذ اعدام
[illegible]
قيام الحرمة والاول احق من الثاني لان كمال الرخصة بكمال العزيمة والثاني هو النوع الثاني وهو
من حيث قيام السبب المحرم حقيقة وتراخي الحكم فكان دون الاول والثاني وهو ما استعمل
في معناه المجازي ان لم يكن مشروعا في شرعنا اصلا فهو الاتم والا فهو النوع الاخر وهو دونه في الحقيقة
لتحقق السبب في شرعنا في الجملة فان قلت قد ثبت ان الرخصة ما استبيح بعذر مع
قيام الدليل المحرم وهذا لا يتاتى في النوعين المجازيين وموارد التقسيم يجب ان يكون مشتركا فلنضيف
فقد اجاب عنه العلامة النسفي بان هذا التقسيم على التعريف الثاني والاشكل انه متناول للمجازية
بعد لانه مستلزم لان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة والاولى ان يجاب عنه بان
المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز واما الحق فهو الحقيقة
يرخص ارتكابه اي لم يؤاخذ على ارتكابه بعذر مع قيام المحرم والحرمة كما لا يؤاخذ على المباح وليس من ضرورة
بقاء الحرمة المؤاخذة بارتكابه فان من ارتكب كبيرة حتى استحق به العقوبة عفى الله تعالى عنه فانه لا يعاقب
وحقه هو سقوط المؤاخذة

عند العذر وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الشرب … شرعا واستحقاق العقاب بالاقدام
عليها فيجوز لم يسقط المؤاخذة بالاقدام في حق المعذور لعذره وبقي الجهة الاخرى فلم يكن لا يبقى مباحا
حيث يسقط قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك بخلاف العقل والنقل
… كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمينان القلب بالايمان وافطاره في رمضان اي
اذا اكره الصائم في رمضان على الافطار او اكره محرم على جناية على الاحرام او اكره انسان على اتلاف
مال الغير او تناوله او ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص له في ذلك والعزيمة
هو الامتناع في الكل حتى يقتل لقيام المحرم والحرمة معا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تنكشف
ولا تحتمل الزوال بحال واما في غيره من الصور فان كان يحتمل السقوط الا انه لم يسقط ليس لوجود
اذ المصير الى الرخصة ثبت ضرورة والضرورة ترتفع بان لا يؤاخذ بفعل الحرام فبقي حراما لانعدام المزيل
للحرمة … وانما يرخص في هذا القسم اي في النوع الاول من نوعي الحقيقة لان في الامتناع حتى يقتل
اتلاف نفسه صورة بتخريب البدن ومعنى بزهوق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع في الكفر وترك
الامر بالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد كما في اتلاف مال الغير وتناوله صورة
لا معنى اما في الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات تكرار الاقرار باللسان وكذا في ترك
الامر بالمعروف اذ الاحتساب بالقلب باق قال عليه السلام من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه
الحديث فيما عداها المتلف مضمون بالمثل اما في الافطار فبالقضاء وفي الجناية فبالجزاء وفي الاتلاف
والتناول بالضمان فكان الاتلاف كلا اتلاف معنى ولذا رخص له الاقدام وفي الامتناع حتى يقتل باذل نفسه لاقامة
حق الله تعالى صورة ومعنى … على حق نفسه وفيه اعزاز الدين فيكون ماجورا … بخلاف النوع الثاني
وهو ما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اي مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى زمان زوال
العذر فانه دون الاول وانما كان هذا النوع دون الاول لان كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة واذا كان
الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كفطر المريض والمسافر فانه
يرخص في حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما
الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين حتى لا يلزم
الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا في حقهما
للزم عليهما الامر بالفدية لان ترك الواجب لعذر يرفع الاثم ولا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان
اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزم الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فان قلت

فان قلت ان اردت بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب
ثابت في الحال غير متراخ وكذا اذا اردت به سبب وجوب الاداء وهو الخطاب لانه كلاهما متراخ فلم يتراخ عن الحكم
السبب قلت المراد بقيام الخطاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فان قلت
هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية قلت ظاهره متناولهما والتخيير
للترخيص والتخفيف وفيه بحث لانه اذا لم يحمل على التخيير يكون من النوع الاول … يكون من نوع
المجاز فلا يفيد … وحكم … الصوم افضل اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة
اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي … ليس من البر الصيام في السفر
لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في
الافضلية … بان السبب الموجب للصوم متحقق بكماله وتاخر الحكم بالاجل لا ينفي صحة التعجيل
كالدين المؤجل … المؤدي للصوم عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فكان الاول اولى قلت
الافضلية … لان له ان يقول انما يكون لله تعالى ان لو كان موافقا لحكمه … ولا شك
في الصوم موافق لحكمه تعالى بجوازه اتفاقا فكان المؤدي له عاملا لله تعالى فكان افضل … وتردد في الخفة
اي اليسر يعني ان رخصة التاخير انما ثبتت للترفيه واليسر وذلك غير متعين في الفطر بل في الصوم ايضا نوع
يسر لان الصوم بموافقة المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر البلية اذا عمت خفت
فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه والرخصة لا تؤدي معنى العزيمة وهو العمل
لله تعالى فكانت العزيمة اولى … الا ان يخاف على نفسه استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا خاف
على نفسه الهلاك بالصوم … يكون الفطر افضل ولو صام حتى مات اثم لان حكم الشرع في حقه اما التاخير الى ايام
اخر …
… بالحق الله تعالى بخلاف المكره على الفطر في رمضان واخواته يعني بخلاف الاول حيث له ان يصبر حتى يقتل
ويكون ماجورا لانه متيقن حق الله تعالى بالصبر على الهلاك مظهر لله تعالى طاعة … حقه تعالى وهو
الحرمة كما بينا وانه رخص في ترك حقه تعالى لضرورته ولان التلف … ينسب … في النوع الاول
الى الغير وهو المكره فلم يكن هو بالصوم مغيرا للمشروع بل باذلا نفسه لله تعالى متمسكا بطاعته وذلك عمل
المجاهدين بخلاف النوع الثاني فانه لو دام … فمات منه كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم
فيصير قاتلا نفسه … تغيير المشروع لانه يجب عليه ان يتحرز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فهو …

المشروع هو لله وهذا كمن دخل دار الحرب اي حكم النوع الثاني حكم مسلم دخل دار الحرب غازيا وهو يعلم
انه لا يقاومهم اي يقتل من غير ان ينكي فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك حتى لو اقدم وقتل لا يكون شاما لان
اقامة حق الله في الجهاد بقهر اعدائه وتفريق جمعهم وبذل نفسه لا يحصل ذلك فيكون مفتيا دمه ملقيا نفسه
في التهلكة من غير ان يقيم بها حقا من حقوق الله مع خلاف الامر بالمعروف حيث يثاب على الصبر حتى يقتل لان
المقصود منه الزجر عن المعصية وتفريق جمع الفسقة وبالصبر في ذلك حتى يقتل يحصل ذلك لان الظاهر انه
اذا قتل ينقض المجلس ويتفرق الفسقة ولان ذلك يؤثر في باطنهم ان لم يؤثر في ظاهرهم لانهم معتقدون
لما يأمرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فصار بذل نفسه في هذا الخلاف محاربة الكفار فانه لا يؤثر في باطنهم
كما لا يؤثر في ظاهرهم لانهم لا يعتقدون حقية الجهاد فلا يفيد محاربته معهم الغرض من الجهاد وهو اجلال الدين
بل ما يؤدي الى اذلاله فلم يجوزنا ذلك لعاد الامر على موضوعه بالنقض قال الفاضل السمرقندي رحمه الله اذا
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جاز لم يكن بغير العنف بل بالحكمة والموعظة الحسنة فيحصل ذلك التاثير بل
اقوى مع سلامة النفس وقد لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف وقال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
قلت ليس الكلام في كيفية الامر بالمعروف وبيان ترتيبه انما الكلام في لزوم الخائف على نفسه الامر بالمعروف والراجح
ترتيبه فيه بان يبتدي باللطف فلم ينفعه فترقى الى العنف وبلغ فيه فهل يثاب ام يعاقب لما ثاب على
لانه بذل نفسه لاقامة حق الشرع واعزاز الدين فيكون مطيعا لله باحياء دينه لا ملقيا نفسه في الهلاك
قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قلت ليس الامر كذلك فقد ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير لا باس بان
يحمل الرجل وحده على المشركين ويظن انه يقتل اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة ولا
فلا والقياس لم يباح في الاحوال كلها وان علم انه يقتل قال لم يفرقوا بينه وبين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فيما بين المسلمين حيث يجوز له ذلك وان ظن انه لا ينكي فيهم وقال الشيخ العلامة ختم المجتهدين نجم الدين
الزاهدي في مجتباه ما قاله محمد رحمه الله في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اختيار ابي الحسين البصري خلافا
للقاضي عبد الجبار وسائر المتكلمين وبه يفتى وبما ذكرنا ظهر غلط صاحب التحقيق في جواب هذا الاعتراض حيث
قال ان قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قول مخالف للاجماع مردود واما انه نوعي المجاز فنوع
عنا الاصر وهو الاغلال اي ما رفع عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا المشار اليه وفي نفسه عنهم الحرم
والاغلال التي كانت عليهم لان الرخصة هي الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا
في حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا نسخا محضا تخفيفا وتيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة
عليه مجازا اما صاحب الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل

لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء
الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة
وقرض الثوب والجلد اذا اصابتهما نجاسة واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم ~~الجمعة~~
~~عليهم~~ قيل نزول هذه الاية على وجه التفصيل ~~وعلم~~ منع السبت واداء ربع
المال للزكوة وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وحرمة الجماع في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وعدم جواز
التيمم وكتابة الذنب على باب دار من اذنب بالليل فرفعت هذه الامور الشاقة من هذه الامة تكريما للنبي ورحمة
عليهم من الله واما النوع الرابع فما سقط عن العبد مع كونه مشروعا في الجملة اعلم ان النوع الرابع
هو اسقاط مشروع باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع بقاء ذلك السبب موجبا
لذلك الحكم في حقنا في الجملة كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة في حق المكره والمضطر خوف الهلاك على نفسه
من الجوع والعطش حتى لم يبق مشروعا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة
لا ترتفع ولكن ترخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر واليه
ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون
آثما عندهم ويكون آثما عندنا رحمه الله انما يأثم اذا علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة
خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الاسبيجابي وفيما اذا حلف لا يأكل حراما او لا يشرب حراما حنث باكل
الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا لنا ان الاستثناء المذكور في قوله الا ما اضطررتم
اليه وحكم المستثنى مضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل قال الفاضل
السمرقندي فيه بحث اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا تأكلوا شيئا منه الا ما اضطررتم اليه لان
لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم والجواب انه فهم من سوق الكلام ان المعنى اي غرض لكم
في ان لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد بين لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة وهذا
هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق لا ما ذكر من التقدير الذي لا يقبله الذوق على ان ما ذكره مصير
الى الاضمار بلا ضرورة لا دالة الاستثناء من حرم عليكم انما يستقيم اذا لو كانت حرمة الخمر مستثنى عنها
حالة الضرورة المذكورة في القرآن قبل نزول هذه الاية على وجه التفصيل وهو ممنوع لانا نقول لا نسلم ذلك
بل يكفي لصحة هذا التركيب ذكر المحرمات سابقا وان لم يذكر الاستثناء لان استثناء الحال قيد من قيود المستثنى
منه ويجوز ان يقال قد ذكر هذا المقيد اذا ذكر ذلك الشيء وان لم يذكر ذلك القيد ولا يلزم على اصل الاستدلال
ان استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الضرورة متحقق بقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ

التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي الغضب بالاستثناء
ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مباحا قوله وسقوط اشتراط العينية المشروطة في المبيع بقوله عم
لا تبع ما ليس عندك فجعل انتفاء العينية سببا لحرمة البيع والسلم نوع بيع ثم رخص فيه حتى سقط اشتراط العينية
فيه اصلا مع بقائه في ساير المبايعات لقوله عم ورخص في السلم تخفيفا للمحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم
من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح حتى كانت العينية في المسلم
فيه مفسدة للعقد بعد ان كانت مصححة له وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن تعين في شرع التعيين
عنه اصلا حتى اذا لم يبع سلما وهلك جوعا اثم وان واسـ جاز ان لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا
عند المسلم اليه فلما ـ العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو ان يكون المسلم
فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى الحاجة لان السلم عقد بارخص الثمنين فالاقدام عليه دليل على انه مصروف
الى الحاجة والا لحجره عقله عن الاقدام عليه قوله وسقوط غسل الرجل اعلم ان غسل الرجل الذي هو
عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل سقط
وان المسح شرع لليسر ابتداء لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على
الجبيرة لان المسح ح يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون
عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وكذا قصر الصلوة في السفر
فانه اسقاط للواجب حقيقة اذ لم يبق السبب في حقه موجبا الا ركعتين فصار ظهر عندنا كالفجر حتى لا يجوز للمسافر
ان يصلي الظهر اربعا ح ولو صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا وقال الشافعي ره هو رخصة ترفيه والعزيمة
هو الاربع لو صلى الاربع يقع كله عن الفرض وظهر مما ذكرنا ان قوله عن المسافر والماسح من اللف والنشر الغير المرتب
قوله مع بقاء السبب متعلق بالجميع اي كسقوط الحرمة واشتراط العينية وغسل الرجل وشطر الصلوة
مع بقاء السبب موجبا للحكم في حق غير المكره والمضطر والمسلم اليه والمتخفف والمسافر في هذه الحالة اي في حق هؤلاء
في غير هذه الحالة وهو حالة الاختيار وعقد غير السلم وحالة عدم التخفف وحالة الاقامة وكان هذا النوع
من كونه رخصة مجازا لانعدام السبب حيث اخرج من ان يكون موجبا للحكم في حالة الرخصة وشبه الحقيقة
من حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة فضعف به جهة المجازية فكان دون النوع الثالث ولكن
جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها كما



ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله وانما جعلنا قصر المسافر رخصة
اسقاط استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب هذه الرخصة ومعناها اي واستدلالا بالمعنى الذي
شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روى عن عمر رض انه قال سالت رسول الله عم انقصر الصلوة
ونحن آمنون فقال عم ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال به ان المراد من
التصدق الاسقاط هنا كقوله تع وان تصدقوا خير لكم اي وان تسقطوا حقكم من القصاص بالعفو وقال عم
من تصدق به فهو خير له اي عفى وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة يكون التصدق به ممن له الحق اسقاطا
كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك بان لا يكون عينا او دينا لا يقبل
الرد اي لا يرتد به ولا يتوقف على القبول اذا كان صادرا ممن لا يلزم طاعته كالعفو عن القصاص ونحوه فاذا
صدر ممن يلزم طاعته وهو الله تع فاولى ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فتبين بهذا ان الله تع اسقط
حقه وهو ركعتان عن المسافر ولم يبق السبب موجبا في حقه الا ركعتين فليس له الرد بان يؤدي اربعا فرضا وح
يكون معنى قوله عم فاقبلوا صدقته اعتقدوا واعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها وعمل بها
لا انها قابلة للرد فلا تردوها كما ذهب اليه الشافعي ره قوله واما المعنى اي اما الاستدلال بمعنى الرخصة فمن
وجهين احدهما ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر بيقين اذ لا رفق في الاكمال اصلا
اما من حيث الاداء فظاهر واما من حيث الثواب فلان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد
الركعات فظهر المسافر كظهر المقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره وظهر العبد مع جمعة الحر
ورخصة الترفيه انما يكون حيث لا يتعين في واحد والا لا فايدة في الرخصة فوجب ان يكون رخصة اسقاط وفيه نظر
لانا لا نسلم ان الركعتين يساويان الاربع في الثواب كيف وقد قال عم افضل الاعمال احمزها وثانيهما
ان الاختيار المطلق بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا بالعبد خوبته اي من صفات الرب فانه تع
يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او ضرر يندفع عنه فلا يليق بالعبودية اذ اثبات مثل هذا
الاختيار للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية وذا لا يجوز فثبت ان اختيار العبد لا ينفك
عن معنى الرفق له فمن قال انه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له اختيارا يليق به
بل ـ لا يخفى ان قوله لان الاختيار المطلق الى اخره يتم للوجه الاول ودليل لسقوط الاكمال في جهة الدليل
على حده منظور فيه على ان قوله الاختيار المطلق من خصايص الربوبية ممنوع بل ذكر الاختيار الكامل كمال
وامتثال لقوله عم تخلقوا باخلاق الله قوله بخلاف الصوم جواب سؤال وهو ان يقال ما ذكرتم
دل على ان الصوم في حق المريض والمسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل الرخصة ومعناها لما التخيير

فلان قوله في معدة من ايام اخر دال على انه اسقاط [illegible] واما المعنى فلان الرفق متعين في التاخير اجابه
بان دليل الرخصة لايدل فيه على الاسقاط وكذا معناها اما الاول فلان النص جاء فيه بالتاخير دون السقوط
بالعدم فيثبت العزيمة مشروعة لان المرحل يقبل التعجيل كالدين المؤجل واما المعنى فلان اليسر متعارض
لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه واذا قيل المسافة يشق اذ وقت عليه من وجه لموافقة المسلمين
فالبلية اذا عمت خفت والفطر في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو فقد الارتفاق بمرافق الاقامة
والعاملين والاحتبار [illegible] واستقام التخيير [illegible] الا يلزم تخيير [illegible]
اي لا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى عم في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين كما قال الله تعالى في ذكر شعيب
الا اجلين قضيت فلا عدوان علي فانه تخيير بين القليل والكثير مع ان الرفق متعين في القليل لان
الاقل وهو الثمانية كان مهر الارضا والزيادة عليها كانت تبرعا منه وفضلا من عنده على ما يشير اليه قوله
فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا القول في مسئلتنا الركعتان عينا والزيادة نفل شروع للعبد
يتبرع من عنده غير ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال اركان الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض
فمنع من الاشتغال به قبل اكمال الفرض حتى لو لم يقعد المسافر على راس الركعتين وقام الى الثالثة بطل الفرض
وبعد اكمالها يحصل من [illegible] التحريمة لايكون ممنوعا من الاشتغال به حتى لايكون مفسدا للفرض وان كان مكروها
لتاخير السلام وانما انكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فيما اذا كانت الزيادة واجبة عليه لعدم
الفايدة [illegible] ولا يلزم العبد الماذون اي لا يرد نقضا على الاصل المذكور العبد الماذون في اداء الجمعة مخير
بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين اداء الظهر وهو اربع وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير تعين يسرفها
لان الجمعة والظهر غيران لا يتجانسان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخر ولا يجوز اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة
ولا بالعكس ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا فيصح التخيير طلبا
للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد بدليل اتحاد الاسم والشرط [illegible] بناء احدهما على الاخرى
فيتعين الرفق في الاقل عددا فلا يفيد التخيير كامر وحاصل الجواب تسليم التخيير وتخصيص المدعى ويمكن ان
يجاب عنه بطريق المنع بان يقال لا نسلم انه مخير بينهما بل يجب عليه اداء الجمعة عينا عند الاذن كالحر حتى لو تخلف بعد
الاذن عن الجمعة يكره له ذلك كما في الحر فلا يكون من التخيير في شيء وبهذا اجاب عمن نذر بصوم سنة اي بالجواب
الذي ذكرنا في العبد الماذون يجيب عمن نذر بصوم سنة ان فعل كذا كما مر مثلا ان دخلت الدار فعلي صوم سنة
فلو فعل وهو معسر فانه مخير بين صوم سنة بالنظر الى جانب النذر وبين صوم ثلاثة ايام الى جانب اليمين عند محمد
وكان ابو حنيفة يقول يجب عليه صوم سنة على التعيين وروي انه رجع الى قول محمد قبل موته بثلاثة ايام وهذا



وهذا اذا كان التعلق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا لان المقصود منه المنع من الدخول اما اذا كان التعليق
بشرط يريد وقوعه [illegible] ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا يخير بل الواجب الوفاء بالنذر لا غير
وهذا التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فاجاب بانهما مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان احدهما
وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة والاخر وهو صوم ثلاثة ايام كفارة
لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق عنده اذ
جاز ان يكون الزاجر اشد على النفس وان كان اقل مما يكون قربة مقصودة فيها وفاء بالعهد والنجاز
الوعد وان كانت اكثر واشد [illegible] وفي مسئلتنا اي في مسئلة المسافر القصر والاكمال سواء في كونهما
عبادة مقصودة فلا يفيد التخيير [illegible] فصار كالمدبر اي صار ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر
نظير تعيين لزوم الاقل من ارش الجناية والقيمة على المولى في جناية المدبر من غير خيار لاتحاد
الجنس اذ المالية مقصودة هناك فيتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا
جنى فان المولى يكون مخيرا بين دفع العبد والفداء سواء كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء
لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فيكون التخيير مفيدا لطلب الرفق
كتخيير العبد الماذون في الجمعة بين الظهر والجمعة وتخيير الناذر بين صوم سنة وثلثة ايام ولا يلزم على هذا
ما ذكر في باب النوافل ان يصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين
وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن في [illegible] الاولى واقام وكان مخيرا في البواقي ان شاء اذن
واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفق
متعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا على انه
خارج عن محل النزاع فلا يرد [illegible] باب
[illegible]
النظم باعتبار وضعه للمعنى اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والماول وذكر في الكشف وجه الحصر
ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان يشمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيه وان
ترجح فماول وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان معنى اللفظ ما وضع اللفظ لوحدته وكثرته انما يكون بحسب الوضع
وتعدده اذ ليس المراد بالواحد ما لا جزء له وذلك ظاهر ولا شك ان العام من حيث انه عام متحد الوضع لكن
معناه واحد فلا يكون تعريف الخاص مانعا واما ثانيا فلان العام قسيم لكثرة المعنى لا بينه وقد
جعله قسما منه واما ثالثا فقوله ان شمل الكل فعام انما يستقيم على مذهب من يشترط الاستغراق في العام
لا على مذهب علمائنا فان الاستغراق ليس بشرط عندهم واما رابعا فقوله والا فمشترك غير مستقيم
لانه يستلزم ان يكون الجمع الذي لم يرد به الاستغراق مشتركا بل الامر كذلك واما خامسا فقوله ان ترجح
وعدمه انما يكون بعد الاستعمال وكلامنا قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال

ودلكر ظاهر الف ... والاولى لم يتنال اللفظ امالم يكن موضوعا للمعنى وضعا متعددا اولا والاول المشترك
والثاني لم يكن موضوعا للاشياء المتعددة في الحقيقة فهو عام والاول خاص ... [illegible] ...
نظر الا انه في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الوضع فقط وهذا ليس كذلك ... [illegible] ...
لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ يدخل فيه المهملات ... [illegible] ...
من الالفاظ الدال على المعنى لا بالوضع وقوله معلوم بيان الواقع لا قيد احترازي ... [illegible]
انه احتراز عن المشترك والمعول ... فيه نظر لان المعنى الموضوع له معلوم للواضع عند الوضع وان
تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ... لم يعين الواضع اللفظ بازاء معنى والانعدام ...
وكذا للسامع بعد العلم بالوضع وتعدده يعم مراد اللافظ ... الاطلاق قد يكون غير معلوم له ... [illegible]
القرينة لكن من اراده المعنى ودلالة اللفظ عليه بالوضع ... [illegible] ...
الثاني دون الاول ... فبان قيد خرج المجمل والمشترك ... اما المجمل فخارج
عن المقسم ... اما المشترك فخارج بقوله وضع لمعنى لان المشترك موضوع لمعنيين او اكثر
وقوله على الانفراد يخرج العام لان المراد به لم يكن المعنى منفردا عن الافراد المندرجة نوعا او
جنسا والاولى ... لهذا الكلام الحد لانه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم ولانه خبر صادق
على كل فرد من افراد. ولا يصدق بصيغة العموم ... بتأويل بعيد ... خبر
خبر ثان اي ينتظم خصوص الجنس كانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص الفرد اي العين كزيد وهذا
التقسيم بلسان اهل الشرع بخلاف ما تقوله المنطقيون ... قطعا ... [illegible]
اي حكم الخاص من غير اعتبار العوارض انه يتناول مدلوله الوضعي ... القطع اعلم ان القطع ...
لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا والثاني ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل والثاني اعم
من الاول مطلقا لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص مطلقا من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا اعم
من نقيض الاعم والمراد بالقطع هنا المعنى الاعم فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال
لان نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم وقيل ان هذا مذهب القاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ
سمرقند واصحاب الشافعي ... وعندي انه لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بنفي الاحتمال بل يقول
بطلانه اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا ولهذا يجوز تأكيده فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز
نفيه بالمعنى الاعم اذ الخلاف في المجرد عن القرائن الصارفة فتبين ان مراده نفي القطع بالمعنى الاخص فحمل
الموقع بين المذهبين ... لا يحتمل زيادة البيان ... لا يحتمل بيان التفسير وان كان



ولم كان يحتمل بيان التغيير ... وبيان التغيير عن موضوعه عند قيام الدليل كطريق المجاز كقوله
لامرأته انت طالق ثنتين وذلك لانه اوضح البيان فما لم يكن لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء
... [illegible] ... الى اثبات ... وازالة المراد (وفيه بحث لان
... [illegible] ... الى تعيين المراد منه) ... اعلم ان ... المشترك
... [illegible] ... المطلقات
... [illegible] ...
... [illegible] ...
... [illegible] ...
... [illegible] ... ذلك ...
... [illegible] ...
التربص ثلاثة قروء لو اول ... [illegible] ... ان لو لم يكن بعض الطهر ...
... وايضا لو حمل القرء على الحيض يلزم منه الزيادة على الثلاثة لانه اذا طلق في الحيض
الحيض اجماعا والخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة لانا نجيب عن الاول بان ذلك
موكول الى اللغة وقد ثبت ان الطهر لغة اسم لما تخلل بين الدمين ولهذا لا يسمى ... طهر
واحد وقد اجاب عن الاول صاحب التنقيح بان بعض الطهر لو كان طهرا ... عن الاول
والثالث فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء تحل له التزوج ... الاجماع وعلى
الملازمة ممنوع اذ الاول ... [illegible] ...
... بان ذلك ... ضرورة ... التكميل ... [illegible] ...
لا بعمل التجزيء ولهذا ... لامرأته انت طالق اذا حضت ... [illegible] ...
... لو قال حنيفة كذا ... [illegible] ...
ضرورة عدم التجزي ... والغسل ... والمسح ... [illegible] ...
... لفعل معلوم ... الاسالة ... فلو علقنا جواز الوضوء بالنية
والترتيب كما هو مذهب الشافعي والتسمية كما هو مذهب اصحاب الظواهر والولاء كما
هو مذهب مالك لا يكون عملا به كما هو مقتضاه اذ النص باطلاقه يقتضي جواز ما سمي
وجه غسل والتعليق بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا
لحكم الكتاب بخبر الواحد او نقول لا يخفى ان سوق هذه الآية لتعليم الوضوء الذي
معتبر ... اصلا لاداء الصلوة فلو كان ... هذه الاشياء ... فرضا في ... اكثر

عينيهما السنة ولما سكتت عن ذلك كان بيانا بان لا وجوب في الوضوء غيرهما لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان يدل على الحصر فكانه قال اوجبت عليكم في الوضوء
الغسل والمسح فقط فمن زاد واجبا آخر بخبر الواحد كان نسخا له حكم الكتاب بخبر
الواحد وهو لا يجوز ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب
بان النية فيه انما ثبتت بنفس النص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة
والنية هي القصد وفيه اشكال لانه انما يستقيم ذلك ان لو كانت النية عبارة عن مطلق
القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص
منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه والطواف المامور به في
قوله عم وليطوفوا بالبيت العتيق لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول
البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف من المحدث كما يجوز من الطاهر فاشتراط الطهارة
له حتى لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا له لانه بين بل يكون نسخا
لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عم الطواف بالبيت صلوة وذلك لا يجوز واعترض
عليه بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه مقدر بسبعة اشواط مع الابتداء
من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بذلك حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة
طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فاذا ثبت انه مجمل جاز ان يلتحق خبر الواحد
بيانا له واجاب عنه صاحب الكشف بانه ليس بمجمل في حق نفسه ولكنه في حق المبالغة والابتداء
الفعل مجمل لان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث
الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد بيانا فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لانه لا اجمال
بالنسبة اليه وفيه نظر لانا لا نم انه يحتمل العدد حتى يلزم الاجمال كيف وان الامر لا يقتضي
التكرار عندنا والذي يدل على ذلك ان علماءنا رح استدلوا على نفي قول مالك في طواف
القدوم بان هذا الامر لا يقتضي التكرار كذا في الهداية وايضا لو كان باب التفعل يقتضي
الاجمال لكان قوله عم وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ذلك
بالنسبة الى العدد فلا نم الاجمال بالنسبة الى المبدأ فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له والاولى
ان يقال انما ثبت العدد وتعيين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على
الكتاب واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم
الجواز بل للتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة اذا اديت مع الكراهة

الكراهة ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة لانجبار نقصان الصلوة بالسجدة
والركوع والسجود في قوله عم اركعوا واسجدوا لفظان خاصان ومعناهما معلومين
فالركوع للميلان عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت والسجود لوضع الجبهة
على الارض فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام
بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين بهما على وجه يكون فرضا كما قاله ابو يوسف
والشافعي بخبر الواحد وهو قوله عم قم فصل فانك لم تصل للاعرابي اخف الصلوة بيانا
لهما اذ لا اجمال فيهما بل يكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون نسخا له بخبر الواحد وذا لا يجوز
ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح ان يكون بيانا لهما لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان
يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله اقيموا الصلوة وهذا ممنوع ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او السجود والركوع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان
يكون التعديل واجبا على حاله واللازم باطل اذ الآتي بالركوع مع التعديل مثلا آت
بفرض واحد لا بفرضين وان طوله اجماعا فتعين الثاني وهو المطلوب ومن ذلك قوله تعالى
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا
الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
اعلم ان الخلع طلاق عندنا وعند مالك والمزني وهو مذهب عامة الصحابة رض وقال الشافعي
في قوله القديم وبه قال احمد انه فسخ وهو قول بعض الصحابة وثمرة الاختلاف تظهر في
عدد الطلاق ثم علماؤنا استدلوا بهذه الآية ووجهه ان الله تعالى بدأ بفعل الزوج في ابتداء الآية
وسماه طلاقا ثم زاد عليه فعل المراة وسماه افتداء وخصه بالزيادة وافراد المراة بالذكر
تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لان الخلع يوجد منهما ولا تستبد المراة به وقد
ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان بيانا بالضرورة ان فعله هو الذي سبق في اول الآية
وهو الطلاق فجعل الخلع ضمنا في هذه الحالة كما قال الشافعي رح لا يكون علاوة ولقائل ان
يقول لا نم ان تخصيص الافراد بالذكر تقرير لفعل الزوج على ما سبق ولم لا يجوز ان يكون فعل
الزوج في هذه الحالة معلول ذلك كما ذهب اليه الائمة للتفسير ويكون تركه لظهوره ولو سلم
ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا رجعيا لان المراد من الطلاق المذكور في اول الآية هو
الطلاق الرجعي عند ملم وهذا خلاف المذهب على ان الخلاف فيما اذا وقع المفاداة بلفظ
الخلع اما لو قال الزوج انت طالق على كذا يقع الطلاق بلا خلاف والحاصل ان المحالة
ان ثبت بلفظ الطلاق لا يكون محلا للخلاف وان ثبت بلفظ آخر لا يكون فيه دليل على انه طلاق

وايضا لو كان المذكور في هذه الآية طلاق يلزم ان يكون الطلاقات اربعا مع قوله تع فان طلقها فلا تحل له وفساده مما لا يخفى ولا وجه لقول العلامة النسفي رح حيث قال انه تع التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يكون اربعا لان انه نزل في الخلع لدليل سبب النزول والا لم يكن متمسكا لهم لان سياق الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما ولو سلم ذلك يلزم سقوط سقوط التمسك بها على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانتفاء الترتيب ح ولا وجه ايضا لقول من قال المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع فلا يقتضي الزيادة على الثلث على انا نقول ح سقط الاستدلال بهذه الآية على ان الخلع طلاق وان المختلعة يلحقها الطلاق ح ( وذكر الطلاق اعلم ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا خلافا للشافعي رح واستدلوا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له ووجهه هو ان الله تع ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف خاص للوصل والتعقيب وهو الفاء فيكون ذلك تصريحا على صحة ايقاع الطلقة بعد الخلع متصلا به فيكون محض الآية فان طلقها بعد الخلع وان فرع لما وصله بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع معترضا لا يكون عاملا بموجب الخاص واعترض عليه بان وصل الطلاق بالخلع طلاق بتفسير المفسرين فيكون ما ذهب اليه الشافعي رح اولى وبانه لوجب زيادة الطلاق على الثلاث لما بينا وبان معنى الآية ح يكون فان طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة بان الزوج الاول يحتاج الى التحليل بعد التطليقة الثالثة مطلقا) اي سواء كانت بعد الخلع اولا والامة اجمعون على استفادة ذلك من هذه الآية وايضا قوله في وصل فان طلقها الى اول الآية يترك العمل بالخاص انما يستقيم ان لو كان ورود الاعتراض بين الكلامين منافيا للعطف الثاني على الاول بالفاء وهو ممنوع كيف واتفاق المفسرين على ذلك دليل جوازه ح ولهذا وكذا قوله تع ان تبتغوا باموالكم اعلم ان المرأة المالكة لامرها اذا اذنت لوليها ان يزوجها بلا مهر او يقول زوجني ولا يذكر المهر فتزوجها وليها بلا مهر يصح النكاح اجماعا ولا يجب المهر عليه الا بالدخول عند الشافعي رح وعندنا يجب المهر بمجرد العقد واستدل على ذلك بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ووجهه ان الله تع قيد الحل بالابتغاء والتبتغه بالمال وهو المهر والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب انما يحصل بالعقد فتقتضي الآية ان لا ينفك المال عن الابتغاء لان الباء للالصاق فالقول بتراخي وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطلوب وهو الدخول كما قال الشافعي رح لا يكون عملا بالخاص في كتاب الله تع ولا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالدخول لان المراد به الطلب الصحيح المحصل للحل بقرينة السياق وذلك انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض عليه بان الحل وان قيد بالابتغاء بالمال في هذه الآية



الآية مقيد المطلق ايضا بالآية الاخرى عنه كما في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه والجواب عنه انا لا نسلم ان المطلق يجري على اطلاقه مطلقا بل يحمل على المقيد اذا كان الحكم واحدا والحادثة واحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال الا ترى انه شرط الاشهاد وحمل النص المطلق على المقيد به لهذا والفرض والكناية اعلم ان اقل المهر مقدر عندنا بعشرة دراهم وقال الشافعي كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح مهرا حتى لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم واستدل على ذلك بقوله تع قد علمنا ما فرضنا ووجهه ان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير وكذا الكناية لفظ خاص اريد به ذات المتكلم فدل ذلك ان مهور النساء مقدرة بتقدير الله تع وبتقدير الشرع اما لمنع الزيادة او لمنع النقصان او لمنعهما والاول والثالث منتف هنا بالاجماع فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وقد بينه النبي عم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم ومن لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله موكولا الى رأي الزوجين يكون تاركا للعمل بالخاص من كتاب الله تع ولقائل ان يقول لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل هو مشترك بين الايجاب قال عم ان الله تع فرض على عباده خمس صلوات اي اوجبها كذا في المغرب وبين القطع يقال فرض الفارة الثوب اذا قطعته وبين البيان قال الله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي بين لكم في قول جماعة من المفسرين وبين التقدير كما ذكرتم سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في بل هو للقطع حقيقة كما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب منها اولى بقرينة كلمة على فانها صلة للايجاب لا صلة التقدير يقال فرض الله عليه اذا اوجب ولا يقال فرض عليه اذا قدر وبقوله وما ملكت ايمانهم لان الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب المهر على الازواج واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالي في الاماء شيء ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض ههنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الآية قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء قال محمد والشافعي اعلم ان الصحابة اختلفوا في مسألة الهدم فذهب العبادلة الثلاثة رضي ان وطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او ثلاثا وبه قال ابو حنيفة

وابو يوسف رح وهو مذهب عمر وعلي وابي وابو هريرة رض الى انه لا يهدم ما دون الثلث وبه
قال محمد والشافعي وزفر رح تمسك الفريق الاول اي الثاني بان الله جعل الزوج الثاني
غاية للحرمة الغليظة بقوله جل ذكره حتى تنكح زوجا غيره والكلمة حتى وضعت لمعنى الغاية
وهو الغاية ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية لما قبلها فقط فاذا انتهى
ثبت الحكم بما بعدها بالسبب السابق كتحريم الاصطياد على المحرم فانه ينتهي بانتهاء الاحرام
ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية وهكذا هاهنا باصابة الزوج الثاني ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل
بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة فمن جعل الزوج مثبتا
حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل ذلك بمنزلة
اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا الا ترى انه لو حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير
اباه واستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا اي في حق البر حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة
حنث لان اليمين توجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة
وجودها وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة فجعله مثبتا حلا جديدا اقتضى خلافه فيكون
ابطالا له وعلى النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس غاية وليس كذلك اذ الاصابة
شرط بالاجماع فلا يستقيم التمسك به اي بالنص حتى تنكح زوجا غيره والجواب انه زيد
على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الزوج الثاني
مع الاصابة غاية فكانه قيل هذه الحرمة مغياة بالتزوج والاصابة فيصح التمسك به
قوله وقال الشافعي رح اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا خلافا للشافعي
وهو يقول القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الابانة ولا دلالة له على ابطال العصمة فلا يكون ابطال عصمة المال والتقوم الذي
كان ثابتا قبل القطع عملا به مع ان فيه ترك العمومات الدالة على الضمان وقد وقعتم فيما
ابيتم قوله اما الاول فهذا اشارة الى الجواب عن مسئلة الهدم وتقريره يتوقف على مقدمة
وهي انهم اتفقوا على ان تزوج الزوج الثاني بمجرده ليس بغاية للحرمة بل ذلك بشرط الدخول
وما ثبت الدخول بهذا النص لان النكاح وان كان حقيقة في الوطي فقد يطلق لمعنى العقد وهو المراد
هاهنا بدليل الاضافة الى المراة اذ الوطي لا يضاف اليها ولو دل ذلك يسمى واطية بالتمكين لجاز
ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهذا خلاف اللغة والاستعمال ولا يناسب اداب
القران فلا يجوز حمل افصح الكلام عليه واما تسميتها زانية فليست بطريق المجاز لانه اسم
لتمكين المراة من الوطي الحرام ولهذا الاصح نفي الزنا عنها اذا زنت بل ثبت الدخول بحديث رفاعة



رفاعة وهو ما روي ان امراة رفاعة قالت لرسول الله عم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت
بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة هذه واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عم
اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى يذوق من عسيلتك وتذوقي من عسيلته
اذا عرفت هذا فنقول انما يتجه ما قلتم ان لو استفدنا كون الزوج محللا من النص وليس الامر
كذلك بل استفدنا ذلك من هذا الحديث الذي استفدنا به اشتراط الوطي منه ووجهها ان النبي عم
علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم على المشتق دليل على ان
ماخذ الاشتقاق علة فيكون الذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث
العلة يستلزم حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون الذوق مثبتا للحل
كما يدل على اشتراط الذوق ومن قوله عم لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل
كالمقوم من يثبت القيمة فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل في المطلقة ثلاثا ظاهرا وفيما
دونه يثبت بالطريق الاولى فان قلت الحل ثابت فيما دونه فاني يثبت الزوج الثاني فيه
اثبات الثابت قلت الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الثابت قبله فلا يكون اثبات
الثابت وبيان ذلك ان الحل الثابت قبله كان ناقصا يزيله الطلقة او الطلقتان والحل الذي
يثبته الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان فكان غير الاول وهذا الحديث
وان كان من الاحاد ولكن لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه
قوله واما القطع اسند الا يسميه جزاء جواب عن قول الشافعي وتقريره انا ما ابطلنا
العصمة استدلالا بالقطع لينتج ما قلت وانما ابطلناها بخاص آخر يقترن به وهو الجزاء
الجزاء فان الله تعالى سمى القطع جزاء وتسميته جزاء يدل على تناهيه في الزجر لانه من جزى اي
قضى وهو الاحكام والاتمام او من جزاء بالهمزة اي كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان
كاملا والجزاء يستدعي كمال الجناية ولا يزيد الجزاء على الجناية وذا لا يحصل مع بقاء العصمة
حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة اذ اضافة الاموال الى العبيد وتخصيصهم بها لضرورة
حاجتهم اليها والا لا ملك لهم في الحقيقة اذ هي نعم الله التي خلقت لعباده فلا يكون الجناية
باحد اموالهم من حيث هي حقهم كاملة في كونها جناية وفيه نظر لا يخفى او لانه لو كانت الجناية
واقعة على حق العبد يكون فعل السرقة حلالا لعينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق
المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيودي الى انتفاء القطع للشبهة
وهو ما ثبت نصا واجماعا فيكون ما يودي الى انتفائه منتفيا وهو وقوع الجناية على محض حق العبد
فثبت ان عصمة المال تحول الى الله تعالى فلا يجب الضمان لا تعال الاثم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع

واما تقسيم ذلك لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة ليس الامر كذلك
لما فلسنا باب الزنا لا ان انفتاح الحدود تندرئ بالشبهات قوله هذه شبهة لا يمكن الاحتراز
عنها بالطريق الذي قلنا وفي هذا الوجه نظر قوى امضا ولا ... ولان الجزا اشارة الى الاستدلال
بوجه اخر من ذلك الخاص وبيانه ان الجزا قد اطلق هنهنا والجزا اذا اطلق في معرض العقوبات
يراد به ما يجب حقا لله تع بمقابلة فعل العبد لانه المجازى على الاطلاق ولهذا سميت دار
الاخرة دار جزا فان القطع حق الله تع على الخلوص كانت الجناية واقعة على حقه اذ استحق العبد
جزا من الله تع بمقابلتها ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل الجناية من العبد الى الله تع
عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه تع ويستحق الجزا من الله تع والعصمة واحدة
تحولت الى الله تع لم يبق للعبد حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير للمسلم اذا تخمر وكالارض
اذا اتخذ مسجدا صارتا محترمتين لله تع حتى لم يبق للعبد حق فيهما فلم يجب الضمان عليه رعاية
لحقه لا بسقوط حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب شي اخر عليه ووجوب الرد
حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته اذ الخمر المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة
له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك فان قيل لا نسلم ان العصمة واحدة بل المال
معصوم لحق الله تع لوجود الذي يجب القطع ومعصوم ايضا لحق العبد لبقاء حاجته الذي يجب
الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم وشرب خمر الذمي وقتل المسلم خطا فانه يجب الجزا
مع القيمة والحد مع الضمان والدية مع الكفارة فعليه الدليل على انها واحدة اما الاخذ القطع
بكل العصمة انه كما ذكرنا فلم يبق عصمة للعبد ينافى الضمان انه بخلاف جزا الصيد لانه لم يجب الجناية
متعلقا به وجب الضمان بل بالجناية على الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصح
الحد ايضا فاذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان وكذلك الحد في شرب خمر الذمي لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب
لا لحق العبد فانما يجب في المسلم الذي لم يعاجر الينا وان لم يكن في حقه مضمونا بالدية ... ولا ضرورة
في نقل الملك جواب عما يقال وفي ماذكرت ينبغي ان يتحول الملك ايضا الى الله تع حتى لم يبق للمالك
حق الاسترداد وان كان المسروق قائما بعينه اجاب بان التحول انما يثبت ضرورة تكامل الجناية
فانها واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض
فاما الملك وصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل فلا يتحول لان المالك ليس بمحل الجناية
حتى يبطل العصمة صفة للمال لا للمالك والملك صفة للمالك ولهذا انتقال مال معصوم ولا انتقال مال



مال ... لانه مملوك لا ما لك فاني يستقيم هذا الفرق قلنا تقرير الجواب يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان الفعل المتعدي له تعلق بالفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق بالمفعول
وهو تعلق التاثر فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول
فمعناه ان التاثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له
فالمناسب لمصدر الضارب مثلا ضرب بمعنى التاثير ولمصدر المضروب ضرب بمعنى التاثر ثم قد يكون
المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطي وقد يكون المقصود
تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما في المبني للمفعول اذا فهم هذا فنقول المقصود من شرع العصمة
التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة الحفظ والمقصود منه صيرورة المال
محفوظا لا اتصاف الفاعل وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل
واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته لان الغرض اتصاف العبد
بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل المصنف العصمة صفة المال والملك صفة
المالك ... ولان بقاء الملك دليل اخر على ان لا ضرورة في نقل الملك وبيانه انا اذا قلنا
بالتحول لم يبق حلالا بعينه ويصير حراما بعينه ولا منافاة بين بقاء الملك وكونه حراما بعينه كعصير
المسلم اذا تخمر يصير حراما لعينه وان كان ملكه باقيا على ان مملكا الله تع خالصا لا يوصف بالعصمة
بل يوصف بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان
الجناية والمقصود من الفعل تحققها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فان قيل
لو انتقلت العصمة الى الله تع كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع
في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم
وحشيشه وان كان معصوما لله تع والجرميت كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه وقد وجد شرطه في
المال المسروق فوجب الحكم به واعلم ان انتقال العصمة عندنا انما هو حال انعقاد السرقة
موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة ليصير الفعل فيها معفوا بالعقوبة الزاجرة
لكن انما تتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تع تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ منتظرا الى
استيفاء القطع فيتبين ان حرمة المحل قد كانت لله تع فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء
يتبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسولة ... والعام ما ينتظم جمعا
من المسميات المراد بالموصول اللفظ بقرينة المقسم اي لفظ ينتظم سواء كان انتظامه بالوضع او
بقرينة كالنكرة في موضع النفي مثلا والمراد بالانتظام الشمول واحترز به عن المشترك وبقوله
جمعا عن اشتراط الاستغراق فانه ليس بشرط للعموم عند عامة علمائنا حتى قالوا بعموم الجمع
المنكر خلافا للعراقيين من اصحابنا واصحاب الشافعي والمعتزلة وعن العدد فانه يتناول جمعا

العام

معنى ...

معنا وكمية مخصوصة بحسب الوضع والمراد بالجمع في التعريف الكمية المطلقة على ما يشعر به تنكيره وقيل انه
المراد من انتظامه جمعا لا يكن ذلك معنى شامل على الافراد ليس كذلك وقوله احب المحقق به احترز
به عن العشرة ايضا مشكل لان العشرة جمع لغة اذ هو ضم شئ الى آخر
الجمع جمع نعم ليس بجمع اصطلاحا لكن ليس المراد به في التعريف المعنى المصطلح وذلك ظاهر والاولى ان يقال
احترز عن العشرة بقوله من المسميات لان من بيانيه لا تبعيضيه لفساد المعنى لان احترز به عن المعاني كما
ظن اذ المراد بالمسميات المدلولات او الافراد من لم يكن من الاعيان او من المعاني والا لم يكن المعلوم و
الحركات والاعراض والاحوال ونحوها من قبيل العام وفساده لا يخفى ولا يلزم ما ذكرنا القول
بعموم المعاني لان العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه اذ العام بمعنى فاعل بمعنى الشامل وههنا ان مثل جمع
هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق واما المعنى اذا اشتمل على
اشياء من غير ان يدل اللفظ على الشمول كمعنى المطر اذا اشتمل على الامكنة وهذا هو محل الخلاف فعند
العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شئ
فلا معنى للاحتراز عنه على ان اراده الاعيان من المسميات مع ظهور جريانه في الجميع مصير الى المجاز في التعريف
من غير قرينة فلا يجوز وحكمه التوقف اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في احكام قبل الخصوص
على ثلاثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب التوقف اصحاب الخصوص واصحاب العموم ثم اصحاب
العموم فريقان فريق قالوا انه يوجب الحكم فيما يتناوله ظنا وهو قول الشيخ ابي منصور من مشايخ سمرقند حيث
قالوا ان القياس وخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وفريق قالوا انه يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور
المتاخرين والقاضي ابي زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه
ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله ويدل عليه مسائلهم اما اصحاب التوقف فهم الذين توقفوا في حق
العمل والاعتقاد كعامة المرجية والاشعرية وبعض الفقهاء محتجين بان العام مجمل فيما اريد به اي
في معرفة المراد منه حقيقة لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة
وما فوقها حقيقة لصدق التعريف عليه واذا كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد
الجمع مختلفة وليس للبعض اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في
صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف حتى يأتي البيان واما اصحاب الخصوص فشرذمة من
الواقفية الا انهم قالوا لا وجه الى التوقف راسا لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ الموضوع مع امكان العمل به
فلا بد ان يثبت به شئ من محتملاته فتناول اللفظ الاخص وهو الثلاثة في الجمع والواحد في الجنس متيقن
اريد به الخصوص او العموم وتناوله للعموم محتمل والعمل بالمتيقن اولى من العكس وجه قول اصحاب العموم
ان الاستغراق معنى مقصود لاهل اللغة والحاجة ماسة الى العبارة عنه فلا يجوز مع قوة الداعي الى
العبارة عنه ان لا يضعوا له عبارة مع كثرتهم وطول الزمان مع انهم وضعوا للشئ الواحد اسماء كثيرة
واعترض عليه بان ذلك غير ممتنع من اهل اللغة الا ترى انهم لم يضعوا الفعل الحال دون الاستقبال لفظا



لفظا تخصه وللانواع الروايح لفظا تخصها والجواب عنه ان مقتضى دليلنا ان مع شدة الحاجة
الى العبارة عن معنى لا يجوز ان لا يكون له عبارة بعينه مفردة كانت او مركبة والذي ذكرتموه ان
لم يكن لها عبارات بعينها مفردة فلها عبارات مركبة بعينها نحو ان يريد الفعل ورائحة الكافور
والمسك وغيرها وليس كذلك مذهب المخالف فانه ليس للاستغراق عندهم اسم ...... في اللغة
بعينه لا مفردة ولا مركبة كذا في المعتمد ثم قال ان قيل في كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم
فيتمكن فيه شبهة ولا يقين مع الاحتمال لكنا نقول المراد بمطلق الكلام حقيقته وهو ما كانت
الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة لها وما هو حقيقة الشئ يكون لازما له
اي ثابتا به قطعا حتى يقوم الدليل بخلافه اذ لو جوزنا ارادة الخصوص بلا قرينة لارتفع الامان
عن اللغة والشرع بالكلية فسقط احتمال الخصوص لكونه ناشئا عن غير دليل كما سقط ذلك
في الخاص فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص
فيكون الخاص راجحا قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض بطريق المجاز وكثرة
احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول
على الثاني واما استعمل العام في الثلاثة جواب عما يقال لو كان موضوعا للكل لما استعمل
في الثلاثة بطريق الحقيقة فقال لا نسلم ان العام يطلق على الثلاثة بطريق الحقيقة مطلقا كما يطلق
على الكل بل انما يطلق بطريق الحقيقة عليها ان لو انحصر الافراد في الثلاثة مثل لم يتزوج عبيدي
احرار وله ثلاثة اعبد باعتبار انها جميع الافراد جميع عبيده هذه الثلاثة لا باعتبار انها ثلاثة ونحو
مطلق مثله لا يخفى ان هذا الجواب صريح في اشتراط الاستغراق في العام والتقييد بلفظ جمعا
في التعريف يقيد خلافه فبينهما تدافع وايضا الجمع المنكر عام عندهم كما صرح به مع الاتفاق
على انه حقيقة في الثلاثة عند الاطلاق وقد نص محمد رحمه الله في كتاب السير على ان اقل الجمع الصحيح
ثلاثة وبنى على ذلك مسائل في المبسوط والجامع والزيادات وكذا الامة اشارة الى دليل
آخر على المذهب المختار وبيان ذلك ان الامة اي الصحابة ومن بعدهم من العلماء اجمعوا على
تعميم الحكم لتعميم الصيغ فانهم قالوا بحرمة الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وكذا قالوا بوجوب التربص على المطلقات بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء ولم يتوقفوا في حق الاعتقاد وكما لم يتوقفوا في حق العمل فدل ذلك ان العام
يوجب الحكم فيما تناوله قطعا من غير توقف على شئ آخر فان قيل هذه الاحكام انما
استفيدت من الاجماع لا من هذه النصوص ولو سلم ذلك لكن يحتمل انهم انما فهموا
العموم من امر آخر سوى اللفظ بما دل على العموم قلت الاجماع انما انعقد على الاستفادة

من هذه النصوص الاخرى لان الصحابة قالوا بذلك في حيوة النبي عم مع انه لم يكن ذلك زمان انعقاد
الاجماع وان الفقهاء قد ملاوا كتبهم بالاستدلال بهذه النصوص في اثبات هذه الاحكام فلو لم
تحتمل فهم هذه الاحكام بدلايل اختزنت بها قلنا نحكم بعموم ظهر ولم نظهر له سبب الا عموم النص
فلم يجز الحمل على سبب لم نظهر ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلايل لما جاز لهم السكوت
عن نقل تلك الدلايل ولو نقلوا لظهرت ظهور النص فلما لم نظهر ذلك علم ان الاستدلال كان بمجرد
النصوص هو له واذا سقط احتمال خصوصه لما قلنا لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانهما
ظنيان والعام قبل الخصوص قطعي والظني لا يعارض القطعي فان قيل في القول بالتخصيص يمكن
العمل بالدليلين وفي خلافه يلزم الغاء احدهما ولا شك ان العمل بالدليلين اولى من الغاء احدهما
قلت لا نم ذلك بل فيه ترك العمل بالعام في الفرد الذي يتناوله الخاص لا يقال سلمنا انه لا يمكن
العمل بهما من كل وجه ولكنه يمكن العمل بهما من كل وجه ولكنه يمكن العمل بهما من وجه لان في التخصيص
عملا بالخاص حقيقة وبالعام بما بقي مجازا والاصل في النصوص ان يعمل بها ما امكن لانا نقول نعم
يجب العمل بها ما امكن ولا امكان هنا لما بينا ان موجب العام فيما يتناوله قطعي فلو خصصنا العام
بالخبر الخاص مع التساوي في التناول لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي وذا لا يجوز اجماعا
فلهذا قلنا قليل الرضاع وكثيره سواء هذا شروع في المسايل المتفرعة على هذا الاصل
منها ان قليل الرضاع وكثيره سواء في ثبوت الحرمة عندنا وقال الشافعي رح لا تثبت الحرمة الا
بخمس رضعات مكتفيا الصبي بكل واحدة منها محتجا بما روى ابن الزبير لا تحرم المصة ولا المصتان
ولا الاملاجة ولا الاملاجتان وبما يرويه عايشة رض قالت كان فيما انزلت في القران عشر رضعات
معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن وذلك مما يتلى بعد رسول الله صلعم
ولا نسخ بعد ذلك فتثبت بالاول نفي مذهبنا وبالثاني تقرير مذهبه على ان الاول دال عليهما لان
المصة داخلة في المصتين كقوله لا اكلمه يوما ولا يومين فان اليمين ينتهي باليومين فكانه قال
لا تحرم المصتان والاملاجتان فانتفت الحرمة عن اربع رضعات بهذا الحديث والخمس محرم اجماعا
ولكنا نقول قوله تع وامهاتكم اللاتي ارضعنكم اثبت الحرمة بفعل الارضاع مطلقا فاشتراط
العدد فيه يكون نسخا لاطلاق الارضاع وتخصيصا لعموم الامهات وذلك لا يجوز بخبر الواحد لما ذكرنا
ومنها ان مباح الدم بسبب من الاسباب اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم
ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم وقال الشافعي رح يقتل فيه مستدلا بقوله عم الحرم لا يعيذ
... بالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفي منه في الحرم وكذا اذا التجأ اليه
... ولكن نقول قوله تع ومن دخله كان امنا عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
فان قيل قد خص منه من انشأ القتل في الحرم ومن وجب عليه القصاص في الطرف فانه يقتص منه



منها فيه اتفاقا فجاز تخصيصه بخبر الواحد رح قلت لا نم وانما يكون من قبيل التخصيص ان لو كان ذلك
متناول النص وليس كذلك اما المنشئ فيه فلان النص يتناول الداخل في الحرم مع الجناية لا الجاني فيه لانه
كان منه بعض ما صار كالمتقيد بناء الحكم عليه واما مسألة الطرف فلان الاطراف يجري مجرى الاموال كما عرفت
والامن ثبت للانفس لا للاموال الا ان الامان ثبت فيها تبعا للنفس حتى لم يجل قطع اطراف الكافر في الحرم
فاذا وجب القطع بالسرقة لا يمنع استيفاؤه الامر الذي ثبت تبعا قلت فيه بحث لا يخفى على انه لو تم
هذا الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر والجاني بعد الخروج من الحرم ايضا لا اتفاق معناه فصار امنا
ما دام فيه لانه يقتصر بلا دليل وقد استشكل بعض مشايخنا الاستدلال بهذه الاية بناء على ان الضمير
البارز في قوله تع دخله راجع الى البيت لا الحرم لان الاول هو المذكور دون الثاني ويمكن ان يقال
ذكر البيت ذكر الحرم لاشتراكهما في صفة الامن قال الله تع اولم يروا انا جعلنا حرما امنا
الضمير له بهذا الاعتبار ويدل عليه قوله تع فيه ايات بينات مقام ابرهيم ومقام ابرهيم عم
خارج البيت في الحرم لا فيه ومنها ان العاصي يترخص برخص المسافرين من القصر والافطار عندنا
لعموم قوله تع فمن كان مريضا او على سفر وقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
فلا يجوز تخصيصه بما قال الشافعي ان الرخصة نزلت ترخيصا فلا تناط بالمعصية ومنها ان شعر
الميتة وعظمها طاهر عندنا خلافا للشافعي رح فيهما ولمالك رح في العظم لان قوله تع ومن اصوافها
واوبارها يقتضي بعمومه حل الانتفاع بها فلا يجوز تخصيصه بقوله عم لا تنتفعوا من الميتة
بشيء على انه لا تعارض بينهما عند التحقيق قلت ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يستقيم
في الشعر دون العظم لان الاية لا تتناوله ومنها ان المولى يملك اجبار عبده الكبير على النكاح
عندنا لان قوله تع وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم عام لم يلحقه خصوص
فلا يجوز تخصيصه بالقياس على المكاتب كما ذهب اليه الشافعي ومعنى الاجبار انفاذ عقد المولى
عليه من غير رضاه وقيد بالعبد اذ اجبار الامة جائز اتفاقا ومنها ان متروك التسمية عمدا حرام
لان النهي وهو قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد وهو قوله عم المسلم يذبح على اسم الله تع سمى او لم يسم او بالقياس على متروك
التسمية ناسيا كما قال به الشافعي لا يقال لانه خص الناسي عن الاية لان الناسي قد خص منها فيجوز تخصيص
العامد ايضا بالقياس عليه لانا نقول الناسي ليس بتارك بل هو ذاكر شرعا اذ الشرع في هذه
الحالة اقام النسيان مقام الذكر تحقيقا عليه بخلاف التسمية القياس كما اذا اقام الاكل ناسيا
مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف واجاب عنه
العلامة النسفي رح في كافيه وصاحب التحقيق بان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن
العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص
معمولا به فيكون القياس او خبر الواحد رح معطلا للنص وانه لا يجوز وفيه نظر لان الاية بعمومها

يتناول متروك التسمية عمدا وغيره ما ذبح باسم الصنم والموقوذة والمتردية والمنخنقة والميتة
فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمد من النص لبقاء غيره تحته هذا على ما اداه مانى الكتاب ويرد عليه
انه عام مخصوص لان ظاهره يتناول الذبيحة والطعام والشراب حتى قال عطاء لا يجوز اكل شي ما بدون
ذكر اسم الله عليه فلا يكون مما نحن فيه على ان جعل الناسي ذاكرا ما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جايز كما جاز
الجمع بين معنى المشترك فيه ومنها ان من ملك ذا رحم محرم منه يعتق عليه لان قوله عم من ملك
ذا رحم محرم عام يتناول الكل فوجب العمل بعمومه ولا يجوز تخصيص الاخ منه بالقياس
على بني الاعمام كما ذهب اليه الشافعي رح ومنها ان كل اهاب دبغ فقد طهر عندنا خلافا
للشافعي في جلد الكلب ولمالك رح في جلد الميتة لان قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر عام
لان ايا نكرة وصف بصفة عامة فيعم ولا تعارض بينه وبين قوله عم لا تنتفعوا من الميتة
باهاب اذ من شرطها المساواة في القوة وما روينا من الحديث اقوى لانه متفق في قبوله دون
ما رواه والعام المتفق في قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله اولان الاهاب اسم لغير
المدبوغ لغة فلا معارضة اذ من شرطها اتحاد المحل فان قيل الحديث غير مجرى على عمومه
اتفاقا لانه يتناول جلد الخنزير والادمي ولا يطهران بالدباغ قلنا لا نم ذلك فان جلد
الخنزير لا يندبغ فلذا لا يطهر لان شعره غليظ نبت من لحمه فلا يتناوله الحديث اصلا وجلد
الادمي ان احتمل الدباغ طهر لكن لا يحل سلخه ودبغه احتراما له فلا يكون مخصوصا منه
ايضا ومنها ان العاصي يترخص برخص السفر في المسح كغيره عندنا خلافا للشافعي لان
قوله عم يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها عام باللام المعرفة للاستغراق عند عدم العهد
فلا يجوز تخصيص العاصي منه قوله واما ما اذا خص منه شيء اعلم ان التخصيص عندنا وهو قصر
العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به واحترز بالمستقل على سبيل المعارضة من
حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء ... ... مقترن عن النسخ والمستقل المخصص اما كلام او غيره وهو اما العقل ... ...
اذ يعلم ضرورة ان الله مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل واما الحس ... وثبت من كل شيء في القاصر الغير المستقل يبقى العام
حجة كما كان قبل الخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا لان الشك انما حصل باعتبار التعليل
وهذه الاشياء لا تقبل التعليل وفي المستقل اذا كان ذلك غير الكلام من الحس والعقل ...
الا ان كل ما يوجب العقل او الحس تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام ففيه
الكلام فظهر بما ذكرنا ان مراد المصنف اذا خص منه شيء المخصوص بالكلام المستقل وان
اطلق ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص فقال قوم انه

... الاستثناء والشرط والصفة ... الغاية ... التخصيص عندنا ...



انه سقط الاحتجاج به سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي
محتجين في ذلك بان احتمال الخصوص في كل فرد ثابت بسبب تعليل المخصوص بعلة موجودة
في بعض افراد الباقي اذا كان معلوما واذا كان مجهولا فيورث ذلك جهالة في الباقي تحت العام
وقال بعضهم ان كان المخصوص مجهولا فكما قال الكرخي لان دليل التخصيص كالاستثناء
والاستثناء المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول وان كان معلوما يبقى
العام حجة فيما وراء المخصوص قطعا كما كان لانه لما كان كالاستثناء فلا يقبل التعليل كالاستثناء
والاستثناء اذا كان معلوما يبقى صدر الكلام حجة في الباقي فكذا التخصيص وقال اخرون انه يبقى
حجة موجبة للعلم كما كان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص لما كان مستقلا بنفسه
اشبه الناسخ فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا
سقط دليل الخصوص حتى كانه لم يرد اصلا كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر
في الحكم السابق عليه وعندنا يبقى حجة سواء كان مجهولا او معلوما لكن لا يوجب القطع لان دليل
التخصيص يشبه الناسخ بصيغته من حيث ان كل واحد منهما كلام مستقل مفيد بنفسه ويشبه
الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد من العام ما وراء المخصوص واذا كان كذلك فلم نجز الحاقه
باحدهما عينا لان في الحاقه باحدهما عينا الغاء الشبه الاخر والاصل ان فيما له شبهان بالشيئين
ان يعتبر بهما كالقن لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبرناهما في مسألة النفي بناء ان اعتبار
احدهما عينا يفضي الى الترجيح من غير مرجح فقلنا اذا جهل دليل الخصوص فباعتبار جانب الحكم
وهو شبه الاستثناء اوجب سقوط الحكم اصلا لان المستثنى اذا كان مجهولا يسقط حكم صدر الكلام وباعتبار
جانب الصيغة وهو شبه النسخ يوجب اعماله كما كان قبله لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى
حكم العام كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط واذا علم فاعتبار
الصيغة وان اوجب سقوطه لكن اعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراء المخصوص لامتناع التعليل نظرا
الى هذا الاعتبار لان الاستثناء لا يقبل التعليل لكونه تكلما بالباقي بعد الثنيا فصار ... كانه لم يتكلم به وكان عدما والعدم لا يعلل واذا لم يصلح تعليله بقي العام حجة من حيث صحة
تعليله لا يبقى حجة ومن حيث عدم صحته يبقى وقد كان حجة بيقين فلم يخرج عن كونه حجة بالشك ولم يبق
قطعيا بالشك ولقائل ان يقول لما كان المذهب عندكم ان المخصوص ما يصح تعليله يجب ان يبطل
العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التقرير بالنظر الى اعتبار
الشبهين الزاما للخصم في الغاء احدهما من غير ملاحظة الى ان المذهب صحة التعليل ...
وهذا القدر يكفي في الالزام ولو لوحظ ذلك فلا نسلم ثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل
لا يخرجه من ان يكون حجة اصلا لان ما اقتضى العقل تخصيصه يخص وما لا فلا ... يبقى تحت العام

فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية وان حصل فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للحكم قطعا فيما
بقي تحته اذا كان المخصص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا فرق بينهما فان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف
الذي جعلناه علة فان ذلك مختلف باعتبار المجتهدين [illegible] فلما اشتبه اي لما وقعت الشبهة
في العام المخصوص في اصله حيث اشتبه انه هل يتناول القدر الباقي ام لا فصار نظير القياس اذ
الشبهة في القياس في اصله حيث يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط الحكم مناطا
فجاز ان يعارضه القياس وتحقيقه بخلاف خبر الواحد حيث لم يجز ان يعارضه القياس لكونه اقوى حالا
من القياس لانه بيقين باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه ولهذا تركنا
القياس بخبر القهقهة . ونظير الاستثناء من الفروع اعلم ان هاهنا مسايل من الفروع
يناسب ما ذكر من الاستثناء والنسخ والتخصيص نظير الاستثناء وهذا يناسب مذهب الكرخي ما لو جمع بين
حر وعبد او حي وميت او خل وخمر في صفقة واحدة تفسد البيع في القن واختيه اي الحي والخل
لانه لم يدخل في الايجاب اصلا فيكون بايعا لما هو محل له بحصته ابتداء وذلك باطل للجهالة وهذه
المسئلة وان كانت لا استثناء فيها حقيقة لكنه يناسب الاستثناء من حيث ان الحي واختيه لم يدخل تحت
الكلام مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الثمن فانه يبطل
البيع لما قلنا فان قيل ينبغي ان لا يصح العقد هاهنا عند ابي حنيفة رح بان يكون كل الثمن مقابلا
بالقن كما قال ابو حنيفة رح فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح من المحارم ان النكاح يجوز فيمن يصح و
كل المسمى مهر لها قلنا فرق بينهما فان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلا شيء مما جعل
مبيعا الا ويكون مقابلا بشيء من الثمن ومسماه فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لما
كان العوض منقسما على المعوض وليتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة
مجموع المعوض بخلاف باب النكاح فانه لا يتوزع فيه لعدم تجويز الحل وانما يقابل بهما باعتبار
المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم وصار كما اذا اوصى لزيد ولعمرو بثلث
ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد وكذلك اذا اوصى لزيد وللجدار [illegible] بخلاف ما لو جمع
اذا جمع في البيع بين عبده وعبد غيره او بين عبده وبين مدبره او مكاتبه او باع عبدين له فهلك احدهما
قبل قبض المشتري او استحق احدهما فانه يجوز في الباقي وان كان يصير بيعا بالحصة لان ذلك في
حالة البقاء لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما صيانة لحقهما او لحق المستحق او لتعذر التسليم
للهلاك وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد فصار هذه المسئلة نظير النسخ لانه تبديل بعد
الثبوت اذ ان المعقود في هذه المسئلة خارج بعد الدخول وهذا يناسب مذهب الفريق الثالث
والبيع بشرط الخيار نظير المخصوص اي من باع عبدين على انه بالخيار في احدهما صح وهذا يناسب المخصوص

المخصوص من حيث ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما هو مختار علمائنا رح
وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى الصيغة لا الحكم فمن حيث انه داخل في الايجاب
يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه
بالنسخ وشبه بالاستثناء وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين
كما اذا باع هذا او ذكر بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني
ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما
معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا
بالحصة لكنه في حالة البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد
في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير
شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وللجهالة المبيع او الثمن او
كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع
فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان
كل واحد منهما معلوما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هاهنا شبه الاستثناء حتى تفسد بالشرط
الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد او الزكية
والميتة صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث تفسد البيع عند ابي حنيفة رح لان الحر
غير داخل في البيع اصلا وكذلك الميتة فيعتبر كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع فلهذا افترقا فليتأمل وفيه بحث [illegible] ثم انا توارثنا الاحتجاج شروع في
الرد ما المنقول على القائلين بان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة فقال انا توارثنا الاحتجاج بالعمومات
المخصوصة من السلف رح من غير نكير وذلك آية انها حجة بعد التخصيص بيان ذلك ان عليا رض
حرم الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين وقال احلتهما آية وهي قوله تع او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما
آية وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة فرجح المحرم احتياطا ووافقه
عثمان رض في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل فاستدلا بعموم الآيتين
مع خصوصهما فانه قد خص من الاولى الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة
ومن الثاني الجمع بينهما للخدمة بمحضر من الصحابة رض ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع وايضا
احتجت الامة على التمسك بحديث الاشياء الستة وهو قوله عم الحنطة بالحنطة الحديث في حرمة البيع

في هذه الاشياء عند التساوي بخلاف المقلية بغير المقلية فانه لا يجوز ذلك وان تساويا اتفاقا
والفرق بين الاجماعين ان الاول سكوتي وهذا قطعي واستدل ابو حنيفة رح لهذا حين دخل
بغداد على جواز بيع الرطب بالتمر متماثلا فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لا فان كان
تمرا جاز العقد باول الحديث وهو قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز
باخره وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم مع ثبوت الخصوص الذي
ذكر فدل على ان العام الذي قد خص منه شيء لا يسقط الاحتجاج به قوله فلهذا قلنا
اي فلان العام بعد الخصوص يبقى حجة قلنا الحرة العاقلة البالغة اذا زوجت نفسها
من كفو ينعقد النكاح بعبارتها عندنا خلافا للشافعي رح اذ النص وهو قوله تع فلا تعضلوهن
ان ينكحن نهي عن منعهن عن النكاح واضاف النكاح اليهن وذلك دليل تصور النكاح منها
غاية الامر ان يكون الامة والصغيرة مخصوصتين منه وذلك لا ينافي الاستدلال فيما
وراء ذلك لما قلنا ولذلك قلنا ان الاب لا يملك اجبار البكر البالغة على النكاح
خلافا للشافعي رح لان قوله عم يستامر النساء في ابضاعهن يقتضي ان لا يجوز الاجبار
وهو عام متناول البالغة ايضا غاية الامر انه قد خصت منه الامة والصغيرة وذلك
لا يسقط الاحتجاج به قوله ثم العام اقسام اي قسمان عام صيغة ومعنى وهو ان يكون اقسام صيغ العموم
في اللفظ ما ينبئ عن معنى الجمعية وقيل الجمع المنكر ليس بعام واختيار المصنف رح
انه عام ولهذا لم يشترط الاستغراق في تعريفه والقائل ان يقول القول بعموم الجمع المنكر
مشكل لان العام عندكم قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر
محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة الى غير النهاية على سبيل البدل فلا يكون له
دلالة على التعيين فلا يتناول شيئا منها على التعيين فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله
فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل
ذلك لانه ليس بشامل للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء
اللازم ملزوم انتفاء الملزوم ويمكن الجواب عنه اما عن الاول فبان يقال لا نسلم انه
لا يتناول شيئا منها على التعيين بل هو محمول على الجميع قطعا عند عدم المانع تحقيقا
لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة
في العام المتفق في عمومه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام
الثابت بطريق الاحاد واما عن الثاني فلا نسلم انتفاء احتمال التخصيص على مذهب
القائل بعمومه فقد صرح الامام فخر الاسلام رح بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلاثة وكذا صرح الامام صاحب التحصيل في بحث معنى الابعد الصفة انه يجوز



بجواز الاستثناء من الجمع المنكر والقسم الثاني وهو ما يكون عاما معنى لانه يدل على الافراد
لا صيغة حيث لم يوجد في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية والتعدد كمن وما الا ان الفرق
بينهما ان من عام فيما يعقل ويحتمل العموم فيما لا يعقل مجازا قال الله تع امن يخلق
كمن لا يخلق جاء في التفسير ان المراد بمن لا يخلق الاصنام وما بالعكس من ذلك قال
الله تع والسماء وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها وهو الله تع وكذا وما طحاها
وما سواها قوله قال الله تع ومنهم من يستمعون اليك تمسك المحشي من للعموم بدليل
ضمير الجمع ولهذا قال علماؤنا ان من قال لعبيده من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا
جميعا عتقوا وكذلك من قال لنسائه من شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئن جميعا
طلقن جميعا لان كلمة من تقتضي العموم وكذلك من قال لغيره من دخل هذه الدار فاعطه
من مالي درهما كان له ان يعطي كل من دخل درهما لما قلنا ومن قال لجاريته ان كان ما في
بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان كلمة ما عامة فيكون الشرط
كون كل ما في البطن غلاما ولم يوجد فلا تعتق قوله وكذا كل اسم جمع اي كل لفظ وضع
لمتعدد مع انه لا واحد له من لفظه عام معنى لا صيغة كالانس والجن والقوم والرهط والكل
والجميع الا ان كل واحد من كلمة الجميع والكل ومن يفارق الاخر في المعنى والحكم اما كلمة كل فانها
اذا دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها على سبيل الشمول دون التكرار حتى اذا قال كل امراة
اتزوجها فهي طالق يطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم يطلق في المرة
الثانية ويجعل كل فرد كان ليس معه غيره وهذا معنى كل الافرادي حتى لو قال كل امراة لي يدخل هذه
الدار فهي طالق وله اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا يشترط لوقوع الطلاق عليها دخول
الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت الدار
فانت طالق واذا دخلت على المعرف اوجبت العموم اجزائه وهذا معنى كل المجموعي الفرق بين
المعنيين ظاهر ولهذا فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول فصدق الاول
وكذب الثاني اذ القشر غير ماكول وقال محمد في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة يقع
الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة وبهذا ظهر ان قول المصنف رح وفي كل معنى الانفراد
محمول على ما اضيف الى النكرة واما كلمة الجميع فانه متعرض لصفة الاجتماع واما كلمة من
فانها موضوعة لذات من يعقل من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد وما خلا معانيها
صار احكامها مختلفة حتى اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا

قال

وجب لكل واحد منهم النفل تاما لما انه يوجب الاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم لفرد لم يسبق عليه غيره وكل واحد منهم
كذلك بخلاف ما اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا حيث
يجب نفل واحد بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا للاول جماعة يدخل ولو قال من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لانعدام الاولية لان الاول
اسم لفرد سابق فان قيل ينبغي ان لا يستحقوا في كلمة الجميع لانه محكم في الاجتماع قلنا نعم هو محكم
في الاجتماع وكلمة الاول في الفردية فلو حمل الجميع على الفردية يصير وجوده كعدمه ولو حمل الاول
على السابق مطلقا من غير اعتبار الفردية لم يلزم من ذلك الغاؤه لدلالته على السبق الذي لا يستفاد
من هذا الكلام عند عدمه بخلاف كلمة من فانه محتمل للخصوص على سبيل الحقيقة ولهذا لو قيل من
الدار استقام الجواب بالواحد مسؤول لذلك كما استقام بالجماعة وكلمة الاول محكم في الفردية فحمل المحتمل
على المحكم فلهذا اذا دخل العشرة معا فلو دخلت فرادى كان النفل للاول في الفصول الثلثة اما في
كلمة كل ومن فظاهر لوجود الاولية في الداخل اولا واما في الباقي واما في الجميع فالقياس ان
لا يستحق الفرد السابق منه لانتفاء صفة الاجتماع وان وجد السبق الا انهم جعلوه مستحقا للنفل لانه
يصدق انه جميع من دخل اولا الا ترى ان من قال لامته ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما واحدا انها تعتق كما اذا قال اذا كان ما في بطنك غلاما هذا تحقيق هذا الموضع وقال فخر الاسلام
انما استحق الفرد الاول في فصل الجميع الكل لانه صح يصير مستعارا لمعنى الكل ومعناه ان الحق
الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز وفيه نظر لانه حينئذ
التكلم لا بد له ان يراد احدهما معينا وان اراده كل منهما ينافي ارادة الاخر وقال صاحب التنقيح مع قوله
انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان
واحدا او جماعة والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد
الامر الاول فقط بعد تسليم ان الكل الافرادي يدل على معنيين حاصل كلامه راجع الى ان
الجميع مستعار في الصورتين لا في الصورة الاخيرة فقط وفيه تعسف لا يخفى هو لـه وكلما اعلم ان
كلما ومهما اينما من الفاظ العموم الا ان بينها فرق من حيث المعنى وكلما يدخل على الافعال ويفيد
عمومها قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال
كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج ومتى
يدخل الافعال ويقتضي تعميم زمانها ولهذا قال علماؤنا اذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق
مانه يقع الطلاق كما سكت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وكذلك اينما يدخل الافعال



الافعال لكن يقتضي عموم مكانها قال الله تعالى اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا قوله الالف
واللام اعلم ان الالف واللام اذا دخلا في اسم فرد اكان او جمعا وكان ثمه معهود يصرف
اليه اجماعا وان لم يكن ثمه معهود فيحمل على الاستغراق عند بعض المحققين وعلى الجنس عند المتاخرين
وهو اختيار المصنف الا ان المقام اذا كان خطابيا يحمل على كل الجنس واذا كان استدلاليا
او لم يمكن حمله على الاستغراق يحمل على ادنى الجنس حتى يبطل الجمعية ويصير مجازا عن الجنس فلو
لم يصرفه الى الجنس وابقيناه على الجمعية يلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه لانه لا يمكن حمله
على بعض افراد الجمع لعدم الاولوية اذا التقدير انه لا عهد فتعين ان يكون للجنس وح لا يمكن
القول بتعريف الجنس مع بقاء الجمعية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي
فحمل على الجنس بطريق المجاز وهذا معنى قول مشايخنا انه ان الالف واللام اذا دخلا على
الجمع يبطل معنى الجمعية ويقع على الواحد والكل بطريق الحقيقة كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين ايمان الجامع وكان يرد عليه ان الحمل على الجنس وان اخرج اللام عن الالغاء فقد ادى
الى الالغاء صيغة الجمع فقوله ولو صرف الى الجنس اشارة الى الجواب عن هذا وتقريره انا لا نم ذلك
بل لو حملناه على الجنس يكون فيه رعاية الامرين اما التعريف فلانه لتعريف الجنس واما الجمعية فلان
الجنس وان كان فردا من وجه فان فيه معنى الجمعية لان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما اولى
من اهدار احدهما كيف وقد قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذا الاختص بالجمع اجماعا
فان قيل الغاء اللام لازم على هذا التقرير ايضا لان الجنس لما كان معرفا بالاسم فلا يفيد
اللام شيئا زائدا قلنا لا نم ذلك بل اللام يفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة
في الاذهان والصاحب الكشاف في اللام في قوله الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة
الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من بين اجناس الافعال هذا غاية تقريره وهذه المسئلة
وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عند المحققين لام الجنس من قبيل العام مع عدة في اول
اللقاب من الخاص مما يتدافعان واما ثانيا فلانه يخالف قولهم ان العام يوجب الحكم
قطعا لان في الجنس يتعين الادنى مع احتمال الاعلى على ما مر ولهذا قالوا لو قال انت الطلاق
يقع الواحدة الا اذا نوى الثلث واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون قول القائل لكلهم بيان
تفسير لاحد المحتملين وقد اجمعت الايمة انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم ان لا يصح
الاستثناء من النساء والرجال واللازم منتف اجماعا قوله فعلنا سروع في التعريف

على الاصل المذكور بيان ذلك انا قلنا ان الوضوء يجب لكل صلوة سواء كانت من فروض
الاعيان كالصلوات او من فروض الكفاية كصلوة الجنازة او من الواجبات كصلوة العيد
او من النوافل كالسنن والتطوعات لان اللام في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة للجنس لانعدام
العهد اذ الصلوة بدون الوضوء ما كانت مشروعة اصلا في شريعتنا ليكون ذلك معهودا
متناولا لكل واحد منها لوجود معنى الجنس ولقايل ان يقول لا نم ان انتفاء كون الصلوة مشروعة
بدون الوضوء يستلزم انتفاء العهد لم لا يجوز ان يكون ايجاب الصلوة بالايات الدالة عليه
سابقا على هذه الاية فلا يكون متناولا لغير فروض الاعيان سلمنا ذلك لكن انما يتناول
ان لو كان مقولا عليها على سبيل التواطؤ وهو ممنوع بل هي مشتركة بين الصلوة ذات
الاركان وصلوة الجنازة كما اختاره البعض او مشكك فيهما كما اختاره البعض واليه ميل
المصنف كما اشار اليه في الصفحة الثانية في مسئلة الحلف وعلى التقديرين لا يتناول صلوة الجنازة
قال محمد ره اعلم ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة استحسانا دون الفاحشة على ما عرف
في موضعه اذا عرفت هذا فنقول اذا وكل بشراء ثوب فلا بد من بيان جنسه اي نوعه ليصح
الوكالة لان الجهالة بدون ذلك فاحشة لان الثوب يتناول الملبوس من الاطلس الى
الكساء اما اذا عرف فقال وكلتك بشراء الثوب يصح الوكالة بدون بيان جنسه لان
اللام فيه للجنس فيتناول الادنى فكانه قال وكلتك تشتري ثوبا اي ثوب ولو صرح
بذلك لكانت الوكالة صحيحة فكذا هذا وبهذا عرف ان النكرة او المعرفة اذا اعيدت معرفة
كان الثاني عين الاول لكن اذا كان اللام للعهد ولو اعيدت منكرا كان الثاني غير الاول لان
النكرة يتناول واحدا غير عين ولو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت فلا يبقى نكرة والى
هذا المعنى اشار ابن عباس وابن مسعود رض في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا حيث قالا لن يغلب عسر يسرين لما ذكر اليسر منكرا والعسر معرفا اراد احد اليسرين
في الدنيا والاخر في العقبى وعن العتبى قال كنت يوما مغموما بالبادية فالقي في روعي
حول منه فقال ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول
الا يا ايها المرء الذي الهم به برح وقد انشدت بيتا لم تزل في فكره تسبح
اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته تفرح قال فحفظت الابيات وفرج
الله عني وقال الامام فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان
هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القايل ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
لم يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قيل فاذا حمل على التاكيد فما وجه قول
ابن عباس وابن مسعود رض قلت كانهما قصدا ان اليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم



التفخيم فيتناول يسر الدارين فذلك يسران في الحقيقة علم فظهر من هذا ان الحمل على
الغيرية والعينية في المعرف والمنكر عند عدم المانع لا مطلقا ولهذا قلنا ان الكتاب
الثاني في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غير الاول
وان اعيد معرفا والملك الثاني في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك غير الاول واعلم ان
هذا الاصل لا يختص بالتعريف اللامي بل يجري في غيره ايضا قال محمد ره في الجامع الصغير رجل
قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس او في مجلس اخر سدس مالي لفلان فعليه الاول
فليس له الا سدس واحد لان السدس اعيد معرفا اذ الاضافة من اسباب التعريف والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وعلى هذا قال ابو حنيفة ره اذا اقر لرجل بماية درهم
في مجلس واشهد شاهدين عدلين ثم اشهد شاهدين آخرين في مجلس آخر على اقراره بماية او
الف او اقل انه يجب المالان جميعا اذا ادعى الطالب ذلك لان النكرة اذا اعيدت نكرة فكانت
الثانية غير الاول وقوله بتعدد اشهاد اراد به الاشهاد المعتبر شرعا حتى لو اشهد في كل موطن
شاهدا واحدا كان المال واحدا اتفاقا والشهود المجلس وقيد به لانه ان اتحد المجلس يلزمه مال
واحد اتفاقا بخلاف ما اذا اتحد الشهود والمجلس حيث لا يجب الا مال واحد استحسانا للدلالة
العادة وبخلاف ما لو كتب صكا فيه اقرار بماية واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين آخرين
في مجلس آخر حيث يكون المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني معرفا
فيكون عين الاول وقالا يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس ويجب مال واحد وان تفاوتا
يجب الاكثر لان هذا الاصل غير ثابت عندهما بل للدلالة العادة على العهد فان الانسان يكرر
الاقرار بمال واحد بين يدي كل واحد للاستيثاق والمال لا يجب بالشك فلا احتمال
الاعادة على وجه العادة لم يتعدد المال هذا اذا لم يبين السبب فان بين سببا متحدا بان
قال في المرتين ثمن هذا العبد يلزمه مال واحد وان اختلف المجلس اجماعا وان بين سببا
مختلفا بان قال اولا من ثمن هذا العبد وثانيا ثمن هذه الجارية يلزمه المالان اجماعا بكل حال
ثم النكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة اذا وقعت في حيز النفي بعد العموم سواء دخل
النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار
لكن عمومه انما يثبت ضرورة صحة النفي لا ان النكرة تفيد ذلك وضعا وبيان الضرورة هو ان
النكرة لما كانت حقيقة لفرد شايع في جملة ذلك الجنس لزم القول بانتفاء جميع افراد ذلك الجنس ضرورة

تنتفي ذلك الفرد ان يبقى او لو بقي البعض عن الجملة عند انتفاء ذلك الفرد ولا يكون الفرد شايعا
بل في البعض المنتفي من الجملة وتلخيصه هو انك اذا اعتقد احد انك رايت رجلا مثلا وانت تريد
تكذيبه تقول ما رايت رجلا وهذا يكون منك تكذيبا ودفعا لكلامه لغة وعرفا فلو لم يكن
كلامك هذا مفيدا للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ويؤيد
ذلك قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا اذ هذه الاية انما نزلت دفعا لقولهم
ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم النقض عليهم
بالايجاب الجزئي فان قيل نقل عن سيبويه ان الاضراب عنه بانتفاء التثنية والجمع جائز مثل ان
تقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا ولو كان موجبا لعموم السلب لما صح ذلك قلنا
لا نم صحة ذلك عند الاية ولئن سلمنا ذلك لكن انما جاز ذلك لانه قد فهم بقرينة الاضراب ان
المراد به نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كانه قيل ما رايت رجلا واحدا ... فعلت اشارة الى
التفريع على الاصل الذي قال علماؤنا انه يجوز التوضي بماء الزعفران خلافا للشافعي لان الماء
المذكور في اية التيمم وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نكرة فكان شرط صحة التيمم انعدام ما يكفي
للوضوء مما ينطلق عليه اسم الماء عند الاطلاق اي ما يسبق الى الافهام بمطلق قولنا الماء
ولا يلزم ماء الشجر والثمر حيث لا يمنع وجودهما صحة التيمم وان جاز اطلاق اسم الماء عليهما
لانهما ليسا بماء مطلقين اذ لا ينصرف افهامنا اليهما عند الاطلاق واضافتهما اليهما للتقييد
لا للتعريف كاضافته الى البئر والبحر والنهر ... يدل عليه اي على ان المطلق عند الاطلاق
يتناول الكامل في ماهيته دون القاصر انه من حلف لا يصلي او لا يأكل لحما فانه يحنث بصلاة
الظهر واكل لحم الشاة لكمالهما في الصلوتية واللحمية ولا يحنث بصلوة الجنازة واكل لحم السمك
لقصورهما وذلك هذا اي المستنبط على ان الصلوة مشكلة ... وكونها لو وصفت بصفة عامة
المراد بعموم الوصف صحة اتصاف كل واحد من افراد نوع الموصوف بتلك الصفة كالكوفية مثلا فانه
يصح ان يتصف بها بالنسبة لكل واحد من رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تعم
ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة لا تعم لوقوعها في موضع النفي فلو حلف لا اكلم احدا
الا رجلا كوفيا او لا يتزوج الا امراة كوفية كان له ان يكلم كل رجال الكوفة ويتزوج كل نسائها امراة ح
وان كان نكرة في الاثبات لعموم الصفة بخلاف ما اذا لم يذكر الصفة فانه يحنث اذا كلم او تزوج اكثر
من واحد فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه
خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد وعام في افراد ما يوجد فيه ذلك واعلم ان القول
بالعموم عند اتصافها بالصفة العامة غير مطرد بل ذلك انما هو في موضع الاباحة كالاستثناء من النفي



من النفي مثلا وفي موضع الحظر بقرينة اي كما تقرر واما في موضع الجزاء كقوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة والخبر كقولك جاءني رجل كوفي فلا وله قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا
عتقوا لان كلمة اي نكرة تتناول فردا من الجملة التي تضاف اليها اذا كان المضاف اليه معرفة
اما اذا كان نكرة فيتناول جميع ما اضيف اليه كما عرف ذلك في النحو ومما يدل على ان ايا للخصوص
قوله تعالى اخبارا عن سليمان ايكم ياتيني بعرشها فان المراد اي فرد منكم ولهذا قال ياتيني دون
لم يقل ياتوني وكذا قول محمد رحمه الله حيث قال ضربك دون ضربوك ولما ثبت انها نكرة وقد وصفت
بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها فيعم الحكم في افراد العبيد فان قيل كيف قال ان ايا نكرة
وقد اضيف الى المعرفة قلنا هو مثل شبه وغيره في التنكير ولا يتعرف بالاضافة
سلمنا ذلك لكنه نكرة معنى وان كان معرفة لفظا لانه تبقيت الجهالة فيه بعد الاضافة لسائر الكل
واحد من احد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام عنه بعد الاضافة وذكر ابه للتنكير
عند الفقهاء بخلاف قوله اي عبيدي ضربته فهو حر ان ايا لم يوصف بالضرب لانه اسند الى المخاطب
فيكون صفة له لقيامه به فيبقى اي على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب
عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم معا عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لان القضاء بيان
نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه لا لفعل اي وان كان خاصا الا انه نكرة في موضع الشرط
بدليل دخول الفاء على جزائه والنكرة في موضع الشرط تعم لانا نقول ان النكرة اذا وقعت في حيز الشرط
تعم كالواقع في حيز النفي لكن لا يلزم منه ان تعم اذا كانت على معنى الشرط وفيه كذلك قال
صاحب التنقيح له هذا الفرق مشكل لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بمضروبية
فلت هذا الاشكال انما يرد ان لو كان التوصيف به مقصودا عند ايقاع المعنى للفاعل
صفة لشيء عرفا وهو ممنوع والنكرة انما تعم بعموم الصفة القصدية لا الضمنية ... الحرف
وكذا لو قال دعي كذا ان ايا يفيد العموم في قوله اي عبيدي ضربك كذلك يفيد العموم فيما اذا
قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال ولو
حملوا جميعا فان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا لان النكرة قد وصفت بصفة عامة وهو
الحمل فتعم وان كانت الخشبة صغيرة بحيث يحملها واحد لم يعتقوا الا انه على هذا التقدير لا يعد
كل واحد منهم حاملا عرفا لان مقصوده ان كان بحيث يطيق حملها واحد اظهار جلادتهم وقوتهم
وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل مراد اذا كانت بحيث لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة
الخشبة محمولة الى موضع خاصة وذلك يحصل بالحمل على سبيل الاجتماع كما يحصل على سبيل
الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل     والنكرة في موضع الاثبات تخص ... ان النكرة المفردة

مشكل ح

تعريف المطلق

في موضع الاثبات يحتمل عندنا لكنها مطلقة وهي المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات فيتناول واحدا غير معين وقال الشافعي انها تفيد العموم حتى قال في قوله تع فتحرير رقبة في كفارة الظهار انها عامة خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء اجماعا والتخصيص بدون التعميم فخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل والجامع ان كل واحد منها تحرير في تكفير قلنا هذه مطلقة لا عامة لانها اسم فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة برقبة فلا يكون محتملة للتخصيص لانه يقتضي سابقة التعميم غاية الامر انه يحتمل التقييد وذلك يمنع العمل بموجب المطلق فكان نسخا ونسخ النص بالقياس لا يجوز فان قلت لو لم يكن عاما لما جاز تخصيص الزمنة منها قلت عدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم للبنية فعند الاطلاق يتناول ما هو موجود من كل وجه وفايت جنس المنفعة كالمشي في الزمنة مثلا معدوم وهالك من وجه فلم يتناوله النص عند اطلاق اسم الرقبة فلا يكون تخصيصا قال الامام الغزالي رح هذا اصول لا يرتضيه منتسب الى التحقيق فانا بالاضطرار نعلم ان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو كان تسمية الرقبة المعيبة رقبة مجازا لكان تسميتنا انسانا وادميا ولا ينتهي الى المرام هذا المذهب في مسلك في عقله ثم نقول لهم لم اجزا مقطوع اليد والرقبة مطلقة ولم امتنع اجزاء الاخرس والخلقة كاملة وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط ذو فهم هذا كلامه قلت والجواب عن اعتراضيه ظاهر اما عن الاول فلانه لا نزاع في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنا نقول انها عند الاطلاق ينصرف الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مراده من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا انه يتناول الكامل مقتصرا عليه من قبيل المجاز كما في تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تع واما عن الثاني فلما ذكرنا ان فايت جنس المنفعة معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفايت جنس المنفعة وهو البطش لوجود احديها بل هو اختلال فيه حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات البطش بالكلية فيندرج تحت المطلق بخلاف الاخرس فانه فايت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق فلهذا لا يجوز تحريره فثبت بما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن شبهته فضلا عن الرجاء وان علمائنا لو اعانهم الله ان يلحق بذيلهم غبار عن امثال

نحن صح

٦١

امثال هذه الشبهات قلت واظن ان هذا النزاع لفظي اذ لا خلاف في ان الرقبة مطلقة لكن المطلق قد يسمى عاما وتقييده تخصيصا في غير هذا الاصطلاح فاطلق الشافعي رح لفظ العام بذلك الاصطلاح فظن علماؤنا انه اراد به المصطلح الاصولي وشنعوا عليه قال ابن الحاجب ما اجاد في كل نكرة قامت قرينة على ان الحكم غير مختص بواحد من جنسها وعنه قوله تع علمت نفس ما احضرت ولهذا اي ولان تقييد مطلق الكتاب نسخ له لم يقيد جواز الطواف بالطهارة وجواز الصلوة بقراءة الفاتحة وتعديل الاركان كيلا يلزم نسخ النصوص المقتضية لفرضيتها على الاطلاق بخبر الواحد فان قيل قد قلتم بعدم جواز ما دون الاية وهذا عين التقييد فلهذا من قرا ما دون الاية لا يسمى قاريا عرفا ولهذا لا يحنث به في الحلف فلم يتناوله اطلاق النص ولا يلزم تقييد جواز المسح اشارة الى الجواب عن اعتراضين يورد ان علينا بتقييد المطلق بالخبر لا يجوز احدهما ان قوله تع فامسحوا برؤسكم يقتضي باطلاقه جواز ما يطلق عليه اسم المسح وانتم قيدتم ذلك بالربع بخبر المغيرة رض وثانيهما ان قوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة يقتضي جواز الترخص للضرب في الارض مطلقا وقد قيدتم ذلك بمدة السفر بخبر الواحد فاجاب بانا لا نسلم انهما مطلقان بل هما مجملان في حق المقدار ولا نزاع في ان بيان المجمل بالخبر جائز بيان ذلك اما في اية المسح فلان الباء في اية المسح يعدي الفعل الى محله فيستوعبه لا الالة نحو مسحت راس اليتيم بيدي فان دخلت في محله تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها لا المحل كان الاية فمعنى الاية على هذا التقدير مسوحية بعض الراس وهو محتمل يحتمل السدس والربع والثلث وغيرها وما روى المغيرة بن شعبة رض انه مسح عم على ناصيته صار بيانا له ولا اجمال في المجمل ما لم يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض لانا نقول لم يرد ذلك اجماعا فان الشافعي رح يقدر بثلث شعرات ولان ما مسح ما دون ثلث شعرات لا يعد ماسحا بالراس عرفا كذا قاله الامام السرخسي رح ولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة قلت القول باجمال الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عم لم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل اذ لا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا يلتفي التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا عنده وضوء رسول الله عم في هذه السباطة والا لنقل اكابر الصحابة الذين اشتهروا بالرواية عنه ويبلغ الى الشهرة لان هذه حادثة يعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم انه لا اجمال في الاية واما في اية القصر فلانه ليس المراد بها مطلق الضرب في الارض اجماعا بل ضرب مخصوص وذلك

مجهول فصار قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها بيانا له ووجهه ان
المسافر محلى باللام فاستغرق الجنس لعدم العهد فاقتضى تمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام ولياليها
ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام الا وان يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام اذ لو كان اقل
من ذلك خرج بعض المسافر عن استيفاء هذه الرخصة فعلم ان الحديث لبيان اقل مدة السفر
اذ لا منع من الزيادة اجماعا وللقايل ان يقول لا نسلم عدم كون مطلقها ما ينطلق عليه اسم المسح والضرب
في الارض مرادا ان كان بسبب الاجمال يلزم ان يكون قوله عم فاقرؤا ما تيسر من القران مجملا لان ما دون
الاية ليس بمراد اجماعا وان كان ينطلق عليه اسم القران حقيقة بدليل صدق تعريفه عليه الا ان
... منفي المدار ويمكن الجواب عنه
وانما قلنا اي ولان بيان المجمل بخبر الواحد جايز بلغنا
نحو زاد الزكوة الى صنف واحد خلافا للشافعي لان الكتاب وهو قوله عم انما الصدقات للفقراء مجمل في
حق وجوب الاداء الى كل الاصناف وجواز الاقتصار على البعض لان اللام في قوله عم للفقراء تحتمل التمليك
فذهب الشافعي الى انه لا يجوز الاقتصار على البعض ويحتمل للعاقبة كما ذهب اليه علماؤنا وتحقيق
الاقتصار على البعض فصار الكتاب مجملا في حق الاداء وقوله عم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
بيان انه يجوز الاقتصار على البعض لانه عم امر برد الماخوذ من كل قبيلة الى فقرائهم من غير تعرض للاصناف
فان قيل يحمل اللام للعاقبة على طريق المجاز فكيف يعارض الحقيقة لانا نقول لا نسلم ذلك بل مشترك لان الاستعمال
بينهما والاصل في الاستعمال الحقيقة قال الله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقال
الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب سلمنا ذلك لكن تسميتها صدقة وحمل التصرف يودي الى تمليك
الفقير واستحقاقه على تقدير الملك مما يؤيد جانب المجاز فيصلح معارضا له والمشترك ما
اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام المراد بالاشتراك ان يكون بالوضع وقوله اشترك
فيه لغوي والمعرف اصطلاحي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه فالمراد بالمعاني والاسامي ما فوق
الواحد وقيدهما ليندرج فيه القسمان لجواز ان يكون المشترك موضوعا للمعاني او للاسامي كالعين
مثلا فانه جاز ان يكون موضوعا لمعاني الباصرة والفوارة ونفس الشيء وجاز ان يكون موضوعا للاسامي
او نقول جاز ان يكون المراد بالمعاني ما هو مقابل الاعيان كالشرى والنهل فالمراد بالاسامي الاعيان
التي هي العين واحترز بقوله لا على سبيل الانتظام عن العام يعني ان يكون الاشتراك بطريق البدل
بان يكون موضوعا للذاهرة ولا ... بخلاف العام فانه موضوع لما يتناوله دفعة ... لا يراد به الا
واحد من الجملة بيان الحكم المشترك بعد تمام الحد اي لا يجوز ان يراد من المشترك الا واحد من موضوعاته كالشريكين
يتهايان في الانتفاع بالعين المشتركة فان في نوبة احدهما لا يجوز للاخر التصرف فيها فكذلك اللفظ المشترك
لا يجوز ارادة المعنى الاخر منه عند ارادة احد معنييه وهو اختيار عامة الاصوليين وابي الحسن البصري
وابي هاشم وابي عبد الله البصري خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر وعبد الجبار وابي علي الجبائي فيجوز
ارادتهما والحجة لنا انه لو استعمل في الجميع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز لا يجوز الاول لكونه غير موضوع

موضوع للمجموع بالعلاقة لغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين يعرف
بالتامل وقال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل منهما
والمعنى المجازي وهو المجموع وهذا لا يجوز وفيه نظر لان الجمع بين الحقيقة والمجاز جايز عند القايلين
بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم على ان الجمع ممنوع فيظهر بالتامل في مثل القرء والعين والصريم
فان العين اسم للناظر والشمس والميزان والركبة والماء وللنقد من المال وللشيء المتعين والقرء للطهر
والحيض والصريم لليل والصبح وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل
النص ... ان الحاصل بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التامل في صيغته وقد يكون بالتامل
في سياقه وقد يكون بالتامل في غيره كما رجحنا حمل القرء في قوله تعالى ثلثة قروء على الحيض بالتامل في
صيغته اذ القرء ينبئ عن الجمع بدليل القراء والقرى والقري لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض
لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم فاما الطهر فلا اجتماع فيه او عن الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل
من مكان الى مكان والانتقال في الدم لا في الطهر لان الدم ينتقل من الداخل الى الخارج هكذا قيل وفي
الوجهين نظر اما الثاني فلانا لا نسلم ان لا انتقال في الطهر بل هو انتقال من حال الى حال ... هذا البيان
لو صح لما دل القرء على الطهر وضعا فانتفى الاشتراك وهو خلاف الفرض وبالتامل في السياق ايضا وهو
لفظ الثلثة كما ذكرناه وبالتامل في غيره وهو اما نقلي كقوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وقوله
وعدتها نصف عدة الحرة اذا اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة لا في التبديل او عقلي وهو ان المقصود
من العدة تعرف براءة الرحم بدليل انه لا يجب الا عند الشغل او توهمه والمعرف للبراءة هو الحيض دون الطهر
كمن اقر بغصب شيء للتوضيح انه يمكن درك بعض المعاني بالتامل في كلام المتكلم من غير رجوع الى بيانه
لا انه يكون هذا مثالا للمشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتامل لان لفظ الغصب ليس بمشترك يعني ان جواز ترجيح
بعض الوجوه من المشترك بالتامل يظهر ويقوى بالتامل في لفظ الغصب فمن اقر بغصب شيء لانسان
ان المغصوب لا بد ان يكون مالا متقوما حتى لا يصدق المقر اذا فسره بما ليس بمال متقوم ككف من تراب وشربة
من ماء وذلك لان الغصب عادة انما يكون فيما يجري فيه الشح والضنة وله قيمة عند الناس فيكون الاقرار
بالغصب اقرارا بما هو مال متقوم فاذا فسر بعد ذلك بما ليس بمال كان رجوعا عن اقراره وذلك باطل فلا
يقبل لكن لا يمكن معرفة قدره وجنسه بالتامل فيرجع في ذلك الى بيانه لان الاجمال من قبله والبيان
على المجمل قوله والمؤول ما يرجح من المشترك المؤول ماخوذ من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته
وصرفته لانك متى تاملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين بنوع من الرأي
فقد اولته والله اعلم ان كونه من المشترك ليس بلازم بل اذا صار المراد معلوما ... بدليل غير مقطوع
به من المجمل والمشكل والخفي فهو مؤول ايضا يدل عليه تمثيله بلفظ البائن وعلى هذا لا يمكن ان يراد
من المشترك معناه الحقيقي بل ما فيه خفاء سواء كان منه او من غيره والا لا يكون التعريف جامعا وانما
يطلق المؤول على ما يرجح بعض وجوهه بالراي ويطلق على ما يرجح ذلك بخبر الواحد ... قوله غايته

الرأي دليلا يوجب غلبة الظن سواء كان قياسا او خبرا [illegible] فاذا قال الزوج لامرأته انت باين
او بتة او بتلة حال مذاكرة الطلاق فانه يترجح جهة ارادة البينونة عن النكاح وان كان يحتمل
البينونة من الاخلاق ومن المكان لان هذه الحالة معينة لتلك الجهة في الظاهر فصار ماولا حتى لو قال
لم ارد به الطلاق بل اردت البينونة الحسية وهي البينونة من المكان مثلا لا يصدق قضاء لانه خلاف
الظاهر وفيه تخفيف عليه لانه قال هذا عمل بالماول وفي تصديقه ما قال وبين عمل بالمفسر لانه فسر
مراده به ينبغي ان لا يقع الطلاق لان الرجحان للمفسر عند تعارض الماول لانا نقول العمل بالماول
والحكم به واجب عند العوارض المراد بتفسيره يتبع بعد الحكم بوقوع الطلاق فلا يقبل حتى لو خلا عن
هذه القرائن قبل تفسيره والحكم بوقوع الطلاق وحاصل جوابه لم لا تعارض بينهما لفقد شرط وهو
اتحاد الزمان والترجيح بعد التعارض والله اعلم باب [illegible]

اعلم ان البيان عبارة عن اظهار المتكلم المراد للسامع فيكون هذا القسم كيفية اظهار المراد للسامع وتفاوت
ظهوره وهي اربعة واضدادها ايضا اربعة ووجه الحصر ان النظم اما ظاهر المراد للسامع او لا والاول
اما ان لا يكون مقرونا بقصد المتكلم وهو الظاهر او يكون وهو اما ان لم يكون محتملا للتخصيص والتاويل
وهو النص او لا فان احتمل النسخ فهو المفسر او لا فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم
عدم ظهوره لغير الصيغة وهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن
فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه اما الظاهر فهو اسم لما ظهر المراد منه للسامع بنفس
الصيغة وقوله اظهر المراد تعريف الاصطلاحي باللغوي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه والصواب لم يقل
ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا قوله والنص
ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم وهو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى كما يقال احسنوا الى فلان
الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي فانه نص في الامر بالاحسان ظاهر في بيان محبته ولو قال ابتداء احسنوا الى فلان يفرح
بفرحي ويغتم بغمي كان نصا في بيان محبته وقال صاحب المحقق لا بد من قرينة لفظية ينضم الى النظم
حتى يقال انه نص ولا يكفي السوق بها وهذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى لم يقيد
مع احتمال التاويل فقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في الاطلاق اي في احلال نكاح
ما يستطيبه لان كل واحد من اهل اللسان يفهم من هذه الاية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح لكن
الاية ما سيقت لاجله نعم في بيان العدد لان الله تع بدا بذكر العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه
ثم اعقب ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله تع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة مع ان الحاجة
الى بيان ذلك لان لم يعرف بنصوص اخر وعلى تقدير ذكره دليل لم السوق لاجل بيان العدد فان قلت
لا يجوز لم يكن سوق الكلام لاجلهما فيكون نصا فيهما قلت لا يجوز ذلك لان الاباحة عرفت قبل
ذلك بنصوص اخر فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا على الافادة فان قلت انما يصح هذا
ان لو كان هذا النص لاحقا وما المبيح سابقا وهو ممنوع قلت المبيح ان كان سابقا فظاهر وكذا
ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك لانه يكون مقصودا بالسوق في الموضوعين انه لم يلزم بهذا فان قلت

فان قلت ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر وهو لا يخلو عن فائدة
اسمي تكرارا وكذا قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث
يفهم بسماع الصيغة من غير تامل نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق هذا الكلام
لذلك فان الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما في الحل لما اخبر الله تع عنهم بقوله ذلك بانهم
قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله تع ردا عليهم وانكارا لتسويتهم بينهما واحل الله
البيع وحرم الربوا [illegible] والمفسر ما ازداد وضوحا على النص اي ازداد وضوحه على
وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص اذا كان عاما والتاويل ان كان خاصا
وفيه اشارة الى ان النص يحتملها كالظاهر نحو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة
اسم عام يحتمل التخصيص كما في قوله تع واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد جبريل ع م فبقوله
كلهم انقطع ذلك الاحتمال ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع
ذلك الاحتمال فصار مفسرا فان قلت لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان
قولكم اجمعون بمنزلة قولهم كثير شير حسن بسن ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل
عليه المتبوع قلت لا نم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تع فسجد الملائكة كلهم
اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة
دون الاعادة وقال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان ابليس مستثنى عنه فقبل التخصيص
قلت الاستثناء ليس بتخصيص عندنا لما ذكرنا فلا يرد نقضا على انه استثناء منقطع لكن
في جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر لان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال تع
الم تر ان الله يسجد له من في السماوات الاية فلا يخلو اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختاره بعض
العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا
فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة فان قلت
سلمنا ذلك لكن من حكم المفسر انه يحتمل النسخ وهذه لا تحتمل ذلك لكونه خبرا والنسخ لا يجري
في الاخبار قلت من شان المفسر ان يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ هنا
انما نشا من حيث انه خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر
[illegible] والمحكم ما احكم المراد به عن التبديل والتغيير اي التخصيص والتاويل والنسخ
ماخوذ من قولهم بناء محكم اي متقن مامون الانتقاض وفيه اشارة الى ان المفسر يحتمل
النسخ وذلك مثل قوله تع ان الله بكل شيء عليم ان الله على كل شيء قدير والنصوص الدالة
على ذات الله تع وصفاته لان ذلك لا يحتمل النسخ لما عرف في علم الكلام [illegible] وانما يثبت
التفاوت اي التفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاسامي انما يظهر اثره عند التعارض

حتى يترجح الاقوى على الادنى فان النص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل فان قيل
التعارض انما يكون عند تساوى الحجتين المتعارضتين فى القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق
التعارض قلنا التعارض الموجب للتساقط كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن
تقابل حجتين بان تقتضى احديهما خلاف ما تقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا
ثم اعلم ان الكل يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا اى كل واحد من هذه الاربعة يوجب ثبوت
ما انتظمه يقينا لانا نعلم يقينا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه
لا سيما فى حق الاحكام لانه لو لم يكن كذلك يودى الى تكليف ما لا يطاق او الى التلبيس وذلك
لا يجوز على الله تعالى فان قيل عند التعارض يكون المراد خلاف الظاهر قلنا لان النص
المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر فلا يكون ملتبسا لا يقال كيف يحصل اليقين والاحتمال
قائم لانا نقول الاحتمال البعيد هو الذى لم ينشأ عن دليل لا يقدح فى اليقين بالمعنى الاعم
كما بينا [illegible] قال علماؤنا ان عبارة النساء صحيحة حتى ينفذ نكاح الحرة العاقلة برضاها
وان لم يعقد عليها ولى بكرا او ثيبا وقال مالك والشافعى لا ينعقد بعبارة النساء سواء زوجت
نفسها او ابنتها او امتها او توكلت بالنكاح عن غيرها مستدلين بقوله عم لا نكاح الا بولى
ولنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر فى تحقق النكاح من المرأة لانه
اضاف النكاح الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها نص فى ثبوت الحرمة الغليظة بالثلث
ولا يجوز معارضة الخبر الواحد الكتاب وان كان ذلك ظاهرا فيجب تاويله وحمله على نفى الكمال توفيقا
بين الادلة وكذلك قوله عم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه يوجب ثبوت الولاء للمعتق بحكم ملكه
قبل العتق لان هذا الحديث ظاهر فى ثبوت الملك له لان الكلام ما سيق لاجله نص فى ثبوت
الحرمة لان الكلام سيق له فهو معارضا شروع فى امثلة التعارض منها من المسائل مثال التعارض
بين الظاهر والنص ما قال الزوج لامرأته طلقى نفسك فقالت ابنت نفسى يقع تطليقة رجعية لان قولها
ابنت نفسى ظاهر فى الابانة نص فى الطلاق اذ كلامها خرج جوابا لطلقى نفسك فرجح النص على الظاهر
وصح ذلك لان الزوج فوض اليها طلاقا يعقب به فى الثانى من الزمان فاذا قالت ابنت فقد اتت
به وزادت وصفا وهو تعجيل الابانة فلم يمنع الموافقة فى الاصل فيثبت الاصل فيلغو الوصف
ومثال التعارض بين النص والمفسر ما قال علماؤنا فيما اذا تزوج امرأة الى شهر انه يكون متعة
لا نكاحا لان قوله تزوجتك نص فى النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر فى المتعة
ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا جمعنا رجحنا المفسر وحملنا
النص عليه وكذا من قال دارى لك هبة سكنى او سكنى هبة انه يكون عارية لا هبة لان قوله
دارى لك نص فى تمليك الرقبة ولكن يحتمل تمليك المنفعة ولهذا لو حلف لا يسكن دار فلان
لا يحنث بالاجارة والاعارة فكان اول كلام محتملا لتمليك السكنى وقوله سكنى محكم فى تمليك
المنفعة لانه لا يحتمل تمليك الرقبة وان خرج تفسيرا للاول الكلام فيتغير حكم الاول وصار المحكم

المحكم قاضيا على المحتمل فان قيل المحكم عندكم ما لا يحتمل النسخ وكون هذا الكلام مما لا يحتمل النسخ
ممنوع على ان جعل هذا المثال من قبيل المحكم ومسئلة المتعة من المفسر تحكم قلنا ارى انه ليس مراده
من المحكم ههنا ما هو قسيم المفسر بل ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فنبه
التنبيه على ذلك باطلاقه على المفسر والدليل عليه ان الامام فخر الاسلام جعل مسئلة المتعة من قبيل
تعارض النص مع المحكم والمحكم قد يطلق بهذا المعنى الذى ذكرناه فيسقط الاعتراض وذلك ظاهر
ومثاله ايضا من مسائل اصحابنا ما قال محمد رح فى اقرار الجامع رجل قال لآخر لى عليك الف درهم
فقال الآخر البر الحق او البر الصدق او البر اليقين يكون اقرارا بالمال والمعنى فى ذلك ان الحق والصدق
واليقين من صفات الخبر وتصديق له عرفا يقال خبر صدق وخبر يقين وهى نصوص ظاهرة فيما وضعت
له وهو دلالة الوجود للمخبر عنه فاذا ذكرت مقام الجواب تحمل على الجواب والتصديق حتى لو قال الحق
او الصدق او اليقين غير مقرون بالبر يكون اقرارا ايضا كانه قال ادعيت الحق ان قرئ منصوبا او
قولك الحق ان قرئ مرفوعا وقد يحتمل الابتداء مجازا اى هذا الحق لا الكذب او الحق اولى من الكذب
والبر ليس بصفة للخبر على الخصوص بل هو اسم موضوع للكل نوع من انواع الاحسان سواء كان قولا او فعلا
فيكون محتملا للتصديق ايضا لان المدعى اذا كان محقا يكون خبره حسنا فكان البر كالمجمل فلم يصلح
جوابا بانفراده فاذا قرن بما هو نص فى الجواب وهو الحق او الصدق او اليقين حمل المجمل عليه
فيكون جوابا وتصديقا ولو قال الصلاح الصدق او اليقين لا يكون اقرارا لان لفظ الصلاح ليس
صفة للخبر بحال ولا يستعمل فى الاقوال لا منفردا ولا مع غيره بل هو محكم فى انه ابتداء كلام وليس
جوابا فيحمل ما اقترن به من النص المحتمل على ذلك المحكم الذى لا يحتمل ويجعل رد الكلام بابتداء امر
له بابتغاء الصلاح وترك الدعوى الباطلة ومباشرة السنة حتى دخل الصلاح جاء الفساد
ولهذه الاسماء اضداد تقابلها اعلم ان الضدين هما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد
ويستحيل اجتماعهما وربما يعتبر التضاد بين المتصفين بذلك كالاسود والابيض ولا خفاء
انه لا تضاد بين الظاهر والخفى بالمعنى المذكور لان اللفظ الواحد يكون ظاهرا بالنسبة الى شئ خفيا
بالنسبة الى شئ آخر كما فى المثالين المذكورين للخفى ولا شئ من المتضادين كذلك بل بين الظهور والخفاء
تضايف لان المتضايفين هما امران وجوديان لا يمكن تعقل احدهما الا مع الاخرى كالابوة والبنوة
وهما كذلك فيكون الظاهر والخفى من المتضايفين بالعرض كالاب والابن والقليل والكثير الا ان
العلماء ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا من
هذا ذلك وكان قول المصنف تقابلها تفسيرا للمراد من الضد وتنبيها على ما ذكرنا والا يكون ذكره
لغوا اذا عرفت هذا فنقول انما خص هذا القسم ببيان الاضداد دون ما تقدمه وتأخره لان هذا
القسم يشارك بعضه بعضا فى الظهور والظهور لا يضاد الظهور فاستدعى ذكر الضد فى هذا
القسم لان بعضها يتباين [illegible] فاما المضادة فمحققة فى الاقسام الاخر فى انفسها فيكون ذكر قسم

مذكورا مع ضده فانا نكون لها اضداد فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض
في غير الصيغة لا ينال الا بالطلب كآية السرقة فانها ظاهرة فيمن اخذ مال الغير من حرز
على سبيل الاستسرار خفية بالنسبة الى من اختص باسم آخر يعرف به كالطرار والنباش وذلك
ان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف
المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انهما داخلان تحت لفظ السارق حتى يقطعا كالسارق ام لا
ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد لا يقطع وقال ابو يوسف يقطع
حتى لو لم يكن لهما اسم آخر لكان السارق ظاهرا فيهما وكذلك آية الزنا ظاهرة في وجوب الحد
في حق كل زان خفية في حق من عمل عمل قوم لوط لاختصاصه باسم آخر يعرف به وهو اللوطي
فاشتبه الامر بالنسبة اليه ولذلك وقع الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فان قلت
الخفي لما كان ضد الظاهر وظهور المراد منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في نفس
الصيغة تحقيقا للمقابلة قلت لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مراتب الظهور وفي
الاقسام والظاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون في ادنى درجات الخفاء تحقيقا
للمقابلة واقتضى ذلك ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة والا لازداد الخفاء اذ الخفاء الناشئ
من الصيغة زائد لا محالة على الخفاء الناشئ من غير الصيغة وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه
وهو الاختصاص باسم آخر لمزية على السرقة والزنا او لنقصان منهما فاذا كان لمزية صح الالحاق بالسارق
والزاني في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يصح الالحاق فتاملنا في السرقة
فوجدناها جناية من حيث انه يأخذ المال على وجه الخفية من حرز كامل وهذا المعنى موجود في الطرار
مع زيادة لان السارق يأخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار يأخذ عند حضرته وانتباهه
الا انه اختص باسم آخر لحذقه في فعله وكان فعله زائدا على فعل السارق فيكون جنايته اقوى
فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف واما النباش
فاخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص كما عرف في موضعه فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به
لا سيما في الحدود اذ يكفي في درئها ادنى شبهة وكذلك الزنا اسم لسفح ماء محترم في محل مشتهى بحيث
يؤدي الى استهلاك الفراش واهلاك الولد واللواطة قاصرة في هذا المعنى اذ لا يؤدي الى اهلاك الولد
ولا الى استهلاك الفراش فلم يلحق به في وجوب الجلد ونظيره من الحساب من اختفى عن طالبه بتغيير
زيه وهيئته واختلاط بين اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج معه الى التامل
فضد النص المشكل وهو الداخل في اشكاله حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب ماخوذ من قولهم
اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي في الخفاء
كالنص فوق الظاهر في الظهور وهذا لا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب اي بطلب
اولا جميع الاشكال ثم يتامل بينهم ليعرف المطلوب مثاله قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم
انى شئتم فان كلمة انى مشكلة لاستعمالها بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا وهذا

وهذا موجب الاطلاق في الدبر كما هو موجب في القبل وبمعنى كيف قال الله تعالى انى يكون لي غلام
اي كيف وهذا موجب الاطلاق في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قائمة او مضطجعة
او مستدبرة بعد ان يكون الاتيان في واحد وهو القبل فطلبنا مفهوماته فوجدناها اثنين
متى ثم تاملنا في كل منهما فعرفنا ان المراد منها كيف بقرينة انه سماهن حرثا اي زرعا
تشبيها لهن بالمحارث ولما يلقى في ارحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور اشارة الى ان
الغرض الاصلي من الوطي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث
فلا يجوز الاتيان منه الا يرى ان الله حرم القربان لاذى عارض في ذلك المحل وهو الحيض
فلان يحرم لاذى لازم اولى بالطريق الاولى ويؤيده ايضا سبب النزول فان اليهود كانوا يقولون
من جامع امرأته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت الآية ردا لهم ونظيره
من المحسوسات رجل اغترب عن وطنه ودخل بين اشكاله فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله حتى يقف
عليه وضد المفسر المجمل لان المفسر اعلى حالا في الظهور من النص فكذا المجمل ادخل
في الخفاء من المشكل حيث لا يوقف على المراد منه ماخوذ من قولهم اجمل على الامر اي ابهم وهو ما ازدحمت
فيه المعاني اعلم ان المعاني ليست شرطا لنفس وروده مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين اذا انسد
منه باب الترجيح يصير مجملا والمراد بازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدهما على
الآخر كما في المشترك الا ان التوارد ههنا قد يكون باعتبار الوضع وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
من غير اشتراك فيه وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع نوع منه لا يفهم
معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا ونوع معناه معلوم
لغة الا انه متعدد كالمشترك الذي لا يدرك احد معانيه بالتامل والقابيل لم يتعرف المعنى بسبب
خبره وانه لا ينال بالطلب والتامل بدون الخبر عن موضعه ومثاله من الشرعيات وحرم الربوا فانه
مجمل لاشتباه المراد بحيث لا يدرك بالتامل في معاني الكلام لان الربوا عبارة عن الزيادة بحسب وضع
اللغة وقد علمنا قطعا ان ذلك ليس بمراد فان البيع ما شرع الا للاسترباح ولكن المراد فضل خال
لا يعرفه فكان مجملا وحكمه التوقف اي حكم المجمل التوقف في حق العمل دون الاعتقاد لان الاجمال
لا يمنع اعتقاد حقية ما هو المراد فاذا لحقه البيان وجب العمل به ثم ان كان قطعيا لا ظنيا كبيان
الصلوة والزكوة صار مفسرا او كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مأولا وان لم يكن قطعيا ولا
ظنيا خرج من حيز الاجمال الى الاشكال فيجب التامل والطلب كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء
الستة فان الربوا اسم الجنس المحلى بلام التعريف فيكون مستغرقا لجميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم
في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان
الربوا غير مقصور عليها فصار الحكم معلوما فيها وبقي فيما وراء ذلك غير معلوم كما كان قبل البيان
لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان والاستدلال كان مشكلا ولا مجملا وبعد

الادراك بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر صار ما ولا فيه فيجب العمل به بغالب الظن كما في ومنها المحكم
المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان
عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلا لان العقل لا يهتدي الى معنى اصلا كما في الحروف الواردة في
اوايل السور فانه اشتبه اشتباها لا يمكن الوقوف عليه بالتامل ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه اي
طلب ما يدل على المراد منه وهذا القيد لاخراج المجمل فان حكمه كما مر في بيان اقسام النظم من حيث
انه يعرف به حكم الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لتوقفه على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته فلا
يستقيم جعله قسما منه وايضا قد جعلت رجاء البيان فصلا يمتاز به عن المجمل وهذا لا يصح تمييزا لانه
اذا نزلت اية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن ان يعرف انها هل يرد بيانها فيرجى فيكون مجملا او لا
يرد ولا يرجى فيكون متشابها قلت اما الجواب عن الاول فلانا لم نعرف الحكم يتوقف على معرفة
المعنى بل يثبت به معرفة ان لله يد صفة معبر عنها باليد والوجه والعين اما عن الثاني فلانا انه لا يمكن ان
نعرف ما يرد بيانه ام لا بل ننظر فيها هل يحتمل معانيه يحمل ام لا فان كان من الاول يرجى بيانه قطعا
لان العمل لا يمكن بدون البيان ثم ان حكمه التسليم والتوقف فيه ابدا او اعتقاد ان ما اراد الله تعالى حق
وهذه العبودية والامعان في الطلب حتى ينكشف المراد به عباده والعبودية اقوى لان فيها الرضا بما يفعل
الرب والعبادة فعل ما يرضي الرب وكذا العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا تسقط ولما كان انقطاع
رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء فينكشف في العقبى فيكون المراد من قوله ابدا
اي في الدنيا وهذا كالمقطعات في اوايل السور فقال الصديق رض في كل كتاب سر وسره في القران
هذه الحروف وهو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره المص رض وذهب العراقيون
منهم وابتغاء التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وهو اختيار المعتزلة قالوا الخطاب بما لا يفهم
لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم ونعم ما قيل فيه واي بلاء واي البلية عزل من لا يرجى عن جملة خطاب
عن الجهال لانهم يقولون كذلك الامر لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن فضل
في تفسير شيء من القران لكونه متشابها بل فسروا الكل واستدل الاولون بقوله هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم لان الوقف على قوله الا الله لازم بدليل قراءة ابن مسعود رض ان تاويله الا الله والراسخون في العلم
برفع الراسخون ولانه على تقدير العطف تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون
يجب وذلك لا يجوز ولان الله ذم من ابتغى المتشابه ابتغاء التاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند
ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه ولكن
الجواب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عم فانه يعلم المتشابه عندكم صرح بذلك الامام
فخر الاسلام في باب تقسيم في حق النبي عم واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود رض لا يدل
على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر
الا مستحقا او مخلف على ان قراءة الاحاد لا يعارض الدلايل القطعية ولو سلم ذلك لكن
معناه انه لا يعلم احد سوى الله بنفسه لا انه لا يعلم احد اصلا لجواز ان يعلمه بالالهام الحق
كما في الغيب فان الله قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالالهام على ان الوقف



ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اتفقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جايز او نقول
نفي الله تعالى به العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم لموجب لجاز ان يكون انتفاؤه بانتفاء
الجزم والموجب لا بانتفاء الاعتقاد المطابق وعن الثاني بان تخصيص المعطوف بالحال يجوز حيث
لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث بان الله تعالى ذم الذين
اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلزم هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة والكرامية
حيث حملوا النصوص على معان توجب الجسمية والمكان لا لكل ما قلنا ثم قال وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل ويوافقه النقل من المحكمات
وايضا قال هن ام الكتاب اي اليها يرجع المتشابهات لان الام هي الاصل والمرجع وهذا
والاصوب ما ذهب اليه المفسرون والمعتزلة لانهم جعلوا الكتاب قسمين محكما ومتشابها
وفسروا المتشابه بما يكون ظاهره مخالفا لمقتضى الدليل العقلي والاية المحكمة والمحكم بخلافه واولوا المتشابه على وجه لا يناقض
الدليل العقلي والاية المحكمة ثم ان كان يحتمل تاويلا واحدا ارجعوا اليه وقالوا به قطعا وان
احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة لم يقطعوا على واحد منها عينا بل يعتقدون على الابهام
ان المراد بعض تلك الوجوه وانما قلنا ان هذا اصوب لان الله تعالى وصف القران بكونه هدى
وشفاء وبيانا للناس ولا ريب فيه هدى وننزل من القران ما هو شفاء وهذا بيان للناس وذلك
لا يحصل فيما لا يفهم معناه على ان فيه رعاية ظاهر كلام الله تعالى في حصره على القسمين لان معناه
هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه آيات محكمات والايات الباقيات متشابهات وذلك
لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين كل واحد منهما بحسب الصيغة والمعنى مخالف للاخر فالتركيب
الاول فيه لم نقول هؤلاء القوم بعضهم او منهم رجال خياطون ومنهم قصارون فهذا لا يفيد الحصر
لجواز بعض اخر على خلاف التقسيم فيجوز ان يقال منهم نجارون والتركيب الثاني ان نقول هؤلاء
القوم منهم خياطون وآخرون قصارون وهذا يفيد الحصر ولهذا لا يجوز ان يقال بعد هؤلاء هذا
وآخرون صالحون الا بتقدير البعض في الاول والفقه فيه ان آخر فيه معنى الاضافة الى المذكور
فاذا قلنا جاء رجل وآخر بعده يكون معناه جاء رجل وغيره من نوعه بعده بدليل انه لو
قيل ابتداء جاء رجل آخر لا يجوز فيكون معنى ذلك الكلام ان القوم منهم خياطون واغيارهم قصارون
واتفق العلماء على ان الجمع المضاف مستغرق فعلم ان قوله واخر متشابهات ظاهر في الاستغراق
ويلزم منه الحصر فان قلت قوله لا يجوز العطف عليه ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى قال
الله تعالى علم ان سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون
في سبيل الله قلت اما جواز العطف فقد اقمنا الدليل عليه واما وروده في كلام الله تعالى
فلا يضرنا لانا بينا ان ذلك ظاهر في الحصر لا انه محكم فيه فيجوز ذلك بتقدير البعض كما مر فان قيل
ما ذكرتم معارض بان هذه الاقسام موجودة في كتاب الله تعالى فلا يكون تلك القسمة للحصر قلنا

سلمنا وقوع هذه الاقسام في الكلام لكن لا يلزم ان يكون تقسيما للمحكم بل يكون اقسامه بزيادة
اقسام للمتشابه فان قيل كيف يكون المحكم مشتركا بين الثلاثة وهو اقوى منها ولذا المتشابه
قلنا اقوى على تقدير كم لا على التفسير المنقول من المفسرين والمعتزلة زادوا اعلى الشباب
وجعلوا ... النظم ... اشارة الى ...
الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ المستعملة ووجه
الحصر انما لم كان مستعملا فيما وضع له او غير ما وضع له لعلاقة والاول الحقيقة والثاني المجاز
وكل واحد منهما اما لم يكون ظاهر الدلالة بحسب كثرة الاستعمال اولا الاول الصريح والثاني
الكناية ولا تنافي بين ان يكون اللفظ حقيقة باعتبار وصريحا او كناية باعتبار ومجازا كذلك قوله
الحقيقة وهي اسم اريد به الموضوع اللام في الموضوع عوض عن المضاف اليه اي لفظ اريد به موضوعه والمراد
مطلق الوضع ليشتمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والدابة ثم الحقيقة
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة لانها ثابتة كاينة واما بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت
بالمعنى الاول ولنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني كالتاء في نطيحة واكيلة ولذا
لا يقال شاة نطيحة لان فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمونث كذا قاله صاحب المحصول وقال
صاحب المفتاح انه للتانيث في الوجهين لانه صفة غير جاري على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما
يستوي المذكر والمونث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوف لا مطلقا لانه يقال امراة
جريحة ولكن يقال جريحة للمونث وجريح للمذكر قوله والمجاز اسم لما اريد به غير الموضوع وهو
مفعل بمعنى فاعل من جاز اذا تعدى كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز
وهو مصدر ميمي من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا فان المجاز طريق الى تصور معناه قوله لاتصال
سنهما تتمة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل في غير ما وضع له لا لاتصال فان ذلك لا يسمى مجازا بل
كان مرتجلا او خطاء لا يقال التعريفان غير مانعين لانه يدخل في تعريف الحقيقة ما ليس منها لان لفظ
الصلوة والدابة لو استعملت في الدعاء والدود فقد اريد بهما ما وضعتا له انهما بالنسبة الى الوضع
الشرعي والعرفي مجازان وكذا تعريف المجاز فان هذين اللفظين اذا استعملا والحالة هذه فانهما
مستعملان في غير ما وضع له شرعا وعرفا فيدخلان في تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع
اللغة لانا نقول الحيثيات ماخوذة في التعريفات ولهذا قيل لولا الحيثيات لبطلت الحقايق
فكانه قيل الحقيقة اسم لما اريد به ما وضع له من حيث انه موضوع له وكذا القول في المجاز فعلى هذا
يبقى التعريفان سالمين عن الخلل ثم الصحيح من المذهب ان المجاز مستغن عن الوضع الشخصي
وان كان لا يستغني عن الوضع النوعي على معنى ان ارباب اللغة قالوا ان عند الاتصال بين الشيئين
يطلق اسم احدهما على الآخر تجوزا ثم طريق الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز قد بلغوها اكثر

اكثر من عشرين قسما كالاتصال الذي بين السبب والمسبب وبين الكل والجزء والملزوم واللازم
والشيء وما شاركه في وصف ظاهر والشيء ومجاوره اليه او ما كان عليه وغير ذلك لكن الكل
راجع الى ما ذكره المص لان كل موجود من المحسوسات له صورة ومعنى لا ثالث لهما فتصور الاتصال
بين الشيئين الا باحد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا
او كان ولم يكن مشهورا كما صحت الاستعارة حتى لا يصح تسمية الشخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية
لعدم اختصاصها به وكذا تسمية الابخر اسدا لعدم شهرة الاسد بذلك من البخر وان
كان من لوازمه وانما شرط ذلك ليكون قريبا من الفهم ويحصل للكلام بذلك زيادة وحسن واراد
بالاتصال الذاتي المجاورة بين الشيئين صورة كمجاورة المطر السماء اي السحاب فان السماء اسم
لكل ما علاك فاطلق السماء على المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى فسمي المطر به
كما في قول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا قوله وسمي الحدث
بالغايط لمجاورته لانه يكون في المطمئن من الارض عادة مستترا عن اعين الناس قال الله تعالى
او جاء احد منكم من الغايط وفي التمثيل بهذين المثالين اشارة الى ان المجاورة في الجملة كافية
اما خلقة او عادة قوله وفي الشرع نوعان اعلم انه لا خلاف بين الفقهاء في الاستعارة
تجوز في المعاني الشرعية ايضا لان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع
صورة ومعنى كما تحقق في المحسوس وجوازها يتوقف على وجود الطريق ما على ما نبينه ثم هذا
الاتصال في المشروع نوعان احدهما الاتصال في معنى المشروع كيف شرع اي ينظر في التصرفات
الشرعية انها على اي وجه شرعت فان حصل التوافق على معنى ... المعنى في مشروع اخر جاز
ان يستعار احدهما للآخر كما نظرنا في الوصية والارث فوجدنا كلا ... منهما انه تمليك بطريق الخلافة
عن الذاهب عن حاجة الميت فجوزنا استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
اي يورثكم وكذلك نظرنا في الهبة والصدقة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير عوض فجوزنا
استعارة احدهما للآخر حتى قلنا تمنع هبة للفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع
الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين لان لفظ الهبة مجاز عن الصدقة وقلنا
اذا تصدق على الغني له ان يرجع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين لان
لفظ الصدقة استعير للهبة ولهذا قيل الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغني هبة
وهذا النوع من الاتصال في المشروع نظير للاتصال المعنوي في المحسوس لان المصحح للاستعارة
فيهما الاشتراك في المعنى قوله والثاني اتصال السبب بالمسبب وانه من قبيل الذاتي في المحسوس
اي الاتصال من حيث السببية في الشرعيات نظير الاتصال الذاتي في الحسيات انه كما لا اشتراك
بين السماء والمطر في المعنى فكذا الاشتراك بين السبب والمسبب فيه اذ معنى السبب الافضاء

اذ لا يوجد في المسبب فيكون الاتصال بينهما من حيث المجاورة وهذا المعنى من الاتصال الذي لاتصال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا تتصور فيها المجاورة لانا نقول الحاكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط كلام احد المتعاقدين بالاخر في المجلس وجواز ورود الفسخ عليها وغيره من الاحكام قوله وهو نوعان اي الاتصال من حيث السبب والمسبب وهنا كلام نظر لان هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره والجواب عنه انه ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح لم يكن مقسما لهما اما الاول فكاتصال الملك بالشراء فان الشراء علة موضوعة له ولذا انه يوجب الاستعارة من الطرفين اي يجوز الاستعارة او يوجب جوازها من الطرفين بجاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز عكسه وانما صح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة الى المعلول اما في العلة فظاهر واما في المعلول فلانه علة غائية لها فيكون مفتقرا اليه فلما جاء الاتصال صحت الاستعارة قوله ولهذا قلنا اي ولان صحة الاستعارة في هذا النوع من الجانبين قال محمد في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف لان الشرط شراء العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد ولو قال ان ملكت والمسألة بحالها القياس ان يعتق هذا النصف كما في الشراء لكن في الاستحسان لا يعتق لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا مطلق الملك الا يرى ان الرجل يقول ما ملكت مائتي درهم قط يعد صادقا وان ملك الوفا متفرقة والاستغناء بالملك انما يحصل اذا كان ذلك بصفة الاجتماع بخلاف الشراء فان الملك منه ليس بلازم حتى لو قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق فاشتراه لغيره حنث في يمينه فضلا من اشتراط الغنى وموضح ذلك ما حكي عن الشيخ ابي بكر الاسكاف انه ان اماما ببلخ وله دواب فقال له اسحق فاذا اراد تعليم اصحابه هذه المسألة يدعوه ويقول له هل اشتريت مائتي درهم فيقول نعم بل بالوف ثم يقول هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقة والتقى على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع في الملك دون المتفرق عرفا وهذه المسألة تسمى اسحاقيه وهذا اذا كان العبد منكرا اما اذا كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر والمسألة بحالها يعتق في الوجهين لان هذا العرف انما ثبت في المنكر دون المعين اذ في المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد ثبت ملكه في المشار وان كان في ازمنة متفرقة فبقي على اصل القياس وقال صاحب التنقيح هذا بناء على ان بقاء المشتق منه شرط صدق المشتق

المشتق بطريق الحقيقة اما بعد الزوال فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا واما لفظ المالك فاطلاقه بعد زوال الملك مجاز عرفا ولغة وهذا يشكل بما اذا عقد يمينه على ملك عبد معين ايضا يلزم ان يكون محل العتق في مسألة الملك قياسا واستحسانا والعتق في مسألة الشراء بالعكس وقد صرح الفقهاء بخلاف ذلك قوله فان عنى باحدهما الاخر هذا هو التفريع يعني لو قال في الصورة الاولى عنيت بالشراء الملك وفي الثانية عنيت بالملك الشراء يعمل بنيته في الصورتين اي يصدق ديانة لان استعارة العلة للحكم في الاولى والحكم للعلة في الثانية لكن لا يصدق في القضاء فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشراء المنكر حتى يشترط الاجتماع للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وفيما فيه تشديد عليه وهو ان يريد بالملك الشراء يصدق قضاء ايضا لانتفاء التهمة قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال من حيث السببية اتصال الفرع اي المسبب بسبب محض لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيره بدون علة التقسيم فقوله محض احتراز عنها اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب المحض عنده لم لا يكون مفضيا اليه بل العلة تتخلل بينه وبين الحكم والمراد بالسبب ههنا ما لا يكون علة موضوعة للفرع لا ما لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس شرطا ههنا وحاصل الفرق بين العلة والسبب ان ما يفضي الى الشيء ان كان افضاؤه ذاتيا يسمى علة والا يسمى سببا محضا كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة فان بالبيع والهبة يثبت ملك الرقبة وبواسطته يثبت ملك المنفعة في محله حتى يحل له الانتفاع بعده بدون النكاح فكان البيع والهبة سببا لثبوت ملك المتعة لكونه مفضيا اليه في الجملة وكاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فانها لزوال ملك الرقبة فانه اذا قال انت حرة مثلا يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملكه عن محله حتى لا يحل له الاستمتاع الا بالنكاح فكان لفظ التحرير سببا ايضا لافضائه اليه في الجملة وقوله تبعا لملك الرقبة تعليل للصورتين وقوله زوالا وثبوتا من اللف والنشر الغير المرتب حتى لو قال اعتقتك واراد به الطلاق يقع الطلاق ولو قال وهبت نفسي منك ينعقد النكاح قوله وانه يوجب استعارة السبب للمسبب دون عكسه الا اذا كان السبب مختصا به كقوله اني اعصر خمرا فسمى الكرم من السماء رزقا والمعنى منه ما سبق ان مبنى الاستعارة على الافتقار والافتقار منهما من جانب المسبب لافتقاره الى السبب لكونه اثرا واما السبب فمستغن عنه لان افضاء الاثر الى المؤثر باعتبار ان الاثر مقصود منه حتى لا يعتبر المؤثر بدونه والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض ولهذا يتحقق الشراء بدونه بان اشترى الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد بخلاف العلة مع

المعلول كما بينا واذا كان كذلك لا يصير المسبب متصلا بالسبب في زمان العدم اختيارا اليه فلا يجوز
استعارة المسبب للسبب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم تجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم وانما تجوز اذا كان مساويا واذا كان المسبب مختصا به لوجود شرط الاستعمال من اللازم فيجوز
واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة هذا غاية تحقيق هذا الموضع ومن نظر فيه يعرف
جواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها قوله وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا
كان ذلك اللفظ او عاما اذا قال بعض اصحاب الشافعي في العموم لا يثبت لان عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة تدل على ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز في المحل يثبت العموم
ثبت صفة العموم كما ثبت في الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضه لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحل الصاع اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع
غير مرادة منه فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع بل المراد ما يحله مجازا بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى بلام الاستغراق لعدم المعهود فيعم جميع ما يحله
مطعوما كان او غير مطعوم فدل بعبارته وعمومه على جريان الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة
لجريانه في المطعوم كالحنطة وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه صار تقدير الكلام ولا ما يكال
بالصاع بما يكال بالصاعين وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه
لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا
المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين قوله ومن حكمه اي من حكم باب الحقيقة والمجاز
استحالة اجتماع مفهوميهما مرادين بان اطلق اللفظ واريد به موضوعه وغير موضوعه معا فذهب اليه فريق
وطائفة من العلماء الى جوازه محتجين بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا ارادة معان مختلفة
من لفظ واحد كما يمكننا ارادة معان متفقة وانكار هذا الجواز انكار امر ضروري وللمانعين مسلكان
احدهما مسلك الامتناع العقلي وهو اختيار المحققين واستدلوا عليه بان الحقيقة ما ثبت واستقر
في موضعه الاصلي والمجاز ما جاز وازيل عن موضعه الاصلي الى غيره فلو اريد من اللفظ الواحد المعنى
الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الازالة عن موضعه مع الاستقرار فيه في حالة واحدة وانه محال وهذا
المسلك ضعيف اذ لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز مزال عن موضعه كذلك وحينئذ لا يجوز ان
يتلفظ به ويراد موضعه وغير موضعه فلا بد من دليل ولئن سلمنا انه يكون موضعه كذلك وحينئذ لا يجوز لم يتلفظ به
ويراد موضوعه وغير موضوعه والثاني مسلك الامتناع اللغوي فان ارباب اللغة وضعوا الحمار للبهيمة المخصوصة
وحدها ولغيرها اي البليد وحده ولم يستعملوه فيهما اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم
منه البهيمة والبليد معا وكذا المنقول في كل لفظ واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز
عليه ويمكن ان يستدل عليه بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما
او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط
الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة اتفاقا واما انه لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا الآن لان المجموع من حيث
هو ليس حقيقة له اذا المعتبر خلافه فيكون معناه المجازي وقد فات شرط الحمل عليه واما انه لا يجوز الا الحمل

في الحمل على واحد منها لان في هذا التقدير يكون مهملا او مجملا وذلك خلاف الاجماع وهذا برهان بديع قد
استنبط لكنه ينتقض بالكناية ويمكن الجواب بتخصيص المدعى قوله ولهذا قال محمد رحمه الله ان الجمع بين
الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد في الجامع اذا اوصى رجل بثلث ماله لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كان
المال الموصى به لبنيه دون بني بنيه لان معه حقيقة هلم انهم انخلقوا من مائه واما مطلق هؤلاء انخلقوا
ممن انخلق من مائه تجوزا وقد اريدت به الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يلزم علينا ما اذا كان في الورثة بنت
وبنات ابن حيث يستحق نصيب البنات وهو الثلثان بقوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما
ترك لانا لا نسلم ان استحقاق اولاد الابن بهذا النص بل بالسنة وهو ما روي ان النبي عم اعطى بنت
الابن السدس عند وجود بنت الصلب ولو سلم ذلك لكن النص جاء بلفظ النساء دون البنات
ولو اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وهذا المعتق اعتق غيره يكون نصف
الثلث للمعتق والنصف الآخر يرد الى ورثة الموصي ولا يكون لموالي مولاه شيء لان مواليه حقيقة من
باشر الموصي اعتاقه وانما يطلق على موالي مواليه مجازا فكانت الحقيقة اولى بالتقديم حتى لو لم يكن احد
من موالي كان الثلث لموالي مواليه لتعين المجاز مرادا فان قلت هب ان الموالي حقيقة لمن باشر
اعتاقهم لكن المفروض ان له معتقا واحدا فيكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك من قبيل المجاز ايضا
قلت نفرق بين ارادة المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله
انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجودة وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه في
الشرع سعة وانما قيد بقوله حر الاصل لان المعتق استحق النصف لما عرف لان الاسمين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا
بالميراث وانما قيد بقوله ولا معتق له لانه لو كان له معتق لا يصح الوصية الا انه يبين ذلك في حياته لان
المولى ينطلق على الاعلى والاسفل بالاشتراك فقد بينا انه لا عموم له ولا يمكن القول بالتعيين بالتامل
في مقصود الموصي لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام ومنهم من يقصد الاسفل
تتميما للاحسان وانقطع رجاء البيان بالموت وكان الموصى له احدهما وهو مجهول فلا يجوز بالموصى له
مع صحة الوصية لان التمليك للمجهول لا يصح واعترض عليه بانه لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول
فيه الاعلى والاسفل حتى لو كلم احدهما يحنث فاجاب بان ما ذكر في هذا الكلام نكرة في موضع النفي
فيفيد العموم وانما قلنا انه نكرة لانه في قوة قوله احدا من هؤلاء فلو صرح بانه لا يكلم احدا من هؤلاء يحنث
بايها كلم فكذلك هاهنا بخلاف ما لو اوصى لاحد هؤلاء حيث يبطل الوصية وظن بعض الناس ان هذا
من قبيل القول بجواز عموم المشترك في موضع النفي كما هو مذهب بعض الناس الا ان تعليله بقوله
بانه نكرة في موضع النفي مما يدفعه قوله وانما يتعلم الامان اورد هاهنا مسائل تتراءى ان فيها
جمعا بين الحقيقة والمجاز مع الجواب عنها منها اذا قال الكافر امنونا على ابنائنا ومواليكم
فانه ثبت الامان لابناء الابناء وموالي الموالي استحسانا كما ثبت للابناء والموالي وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي يتناول كل واحد منهما الفروع فان بني الابن
ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم قال الله يا بني آدم وكذا معتق معتق

الوجل بسبب الله بالولاء مجازا فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم مجازا لكن
بقي مجرد تناول الاسم شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهو بهذه المثابة فيثبت
الامان لهم لان ذلك يكفي لعصمة الدم بطريق السعة لان عصمة الدم مما يثبت بالشبهات الا يرى ان
المسلم اذا قال للكافر انزل لا اقتلك او دعاه الى نفسه بالاشارة باذن يشير اليه اي يعالي معامل
وظنه الكافر امانا فانه يثبت الامان نظرا الى صورة المسالمة وان كان ذلك مخاصمة حقيقة
فعلم ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ولم يعتبر
هذه الشبهة في الوصية وما يضاهيها لانها لا يثبت بها فان قلت ماذا عاملهم الى العدول
عن الوجه الظاهر وهو لزوم حمل الابناء على الفروع كما في قوله يا بني آدم حتى يشمل اللفظ
الابناء وابناء الابناء من غير جمع بينهما قلت كون الابن بمعنى الفرع بمنزلة المجاز بل نيل
مادر الزمان عند العرب عن القرينة الى مفهومه المتعارف الا يرى انه لو كان مساويا له في
الاستعمال لكان مجملا والاجماع منعقد على خلافه واذا كان الامر كذلك لا يصار اليه الا
عند القرينة وقد انتفت ههنا بخلاف قوله يا بني آدم لوجود القرينة فيه على انه على ذلك
التخريج لا تاتي له الفرق بين مسئلة الوصية للابناء والاستيمان لهم وبين الاستيمان
لهم للجدات والاجداد وبين هذه المسئلة ايضا هذا التخريج لا ياتي في الاستيمان على الموالي
فيحتاج معه الى القول بالشبهة بخرج المسئلة مقصرا للمسافة ح لو وانما نرى اعتبار هذه
الصورة جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان قوله فاعتبرتم صورة الاسم شبهة
عصمة الدم على الابناء والموالي ولم يعتبر وها في الاستيمان على الاباء والامهات في حق
الاجداد فانهم اذا قالوا آمنونا على ابائنا وامهاتنا لا يثبت الامان على الاجداد
والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة ايضا فاجاب بان اعتبار الصورة لثبوت الحكم
في محل آخر غير محل الحقيقة لا شك انه بطريق السعة فاعتبر ذلك في محل هو تبع من كل وجه
وهو ابناء الابناء فلا يلزم من ذلك اعتباره في محل هو اصل من وجه وهو الاجداد والجدات
فسقط بهذا التقرير ما قيل انهم وان كانوا اصولا في الوجود اتباع من حيث التناول
والتحقيق فيه ان اثبات الامان بهذا الطريق اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم
يوجد معارض كما في جانب الابناء اما اذا وجد له معارض فلا كما في جانب الاباء
فان جهة كون الحال بالمعاني الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث
الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به ولا يلزم علينا ان المكاتب اذا اشترى اباه يصير
مكاتبا عليه تبعا فلم يثبت الامان ههنا كذلك لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول
الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت له من جهة الابن
بطريق السراية والكتابة انما ثبتت بطريق حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه



ومنها ما قيل انه على از يد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الام والجدة والبنت
والحافدة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه بانا لا نسلم ان حرمة الجدة والحافدة
يثبت بهذا الطريق لجواز ان يكون ثابتة بالاجماع او بعين هذا النص باعتبار ان الام
في اللغة الاصل والبنت الفرع فيصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه ...
الجميع بين الحقيقة والمجاز وبما ذكر من التقرير سقط ما اشتهر بين الاذكياء ان هذا
الجواب منقوض بمسئلة الاستيمان على الاباء والامهات لانه خارج عن قانون التوجيه
لا يتقال نحن نقول من الابتداء هكذا لما ثبت ان الاب والام هو الاصل لقوله تعالى
هن ام الكتاب اي الاصل الذي يرد اليه المتشابهات وقال تعالى واله ابائك ابراهيم واسماعيل
واسحق اي اصولكم فههنا يعلم ان الاباء والامهات على الاصول في قوله آمنونا على آبائنا و
امهاتنا مشتمل الكل بهذا الطريق ويثبت الامان فيه لانا نقول حمل الاب والام
على الاصل بطريق المجاز بالدليل الذي ذكرناه في الابن فلا يصار اليه الا عند القرينة
وقد انتفت ههنا بخلاف الآيتين فان القرينة فيهما موجودة ومنها اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ولم ينو شيئا فانه يحنث اذا دخل دارا يسكنها فلان ملكا او عارية
او اجارة ويحنث اذا دخلها حافيا او راكبا وفيه جمع بينهما لان دار فلان حقيقة في الملك
والتي يسكنها باجرة او بعارية مجاز لصحة النفي عن غير الملك دونه ووضع القدم حقيقة
فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان راكبا فاجاب بان هذا ليس من قبيل الجمع بل باعتبار
عموم المجاز اي صار الملفوظ مجازا عن شيء وذلك الشيء عام بيانه ان مقصود الحالف معتبر
في باب الايمان ومقصوده من دار فلان نسبة السكنى اي كون الدار منسوبة الى فلان نسبة
السكنى اما حقيقة على الرواية التي لا يحنث بالدخول في دار مملوكة لفلان مسكونة لغيره او تقديرا
على الرواية التي يحنث وانما قلنا مقصوده ذلك لان الدار لا تهجر ولا تعادى لذاتها بل لبغض
صاحبها فيكون الباعث على هذا اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان وهو لا يتفاوت بين
انواع السكون لوجود نسبة السكنى في الجميع فيعم لعمومها وكذا المقصود من وضع القدم الدخول
بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب مجازا لان حقيقته مهجورة عادة حتى لو وضع قدمه
ولم يدخل لا يحنث فصار تقدير كلامه لا ادخل مسكن فلان فيتناول افراد الدخول فيحنث باي
فرد وجد منه باعتبار عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القدم حقيقة وغيره مجازا حتى يلزم
الجمع بينهما والمراد من افراد الدخول ان يكون حافيا او متنعلا او راكبا ومن انواع السكنى ان يكون
ملكا وعارية واجارة والضمير في لعمومها يرجع الى الدخول والنسبة ... وهو ... لو ...

الجميع بين الطريق لا بطريق ...

اى عموم المجاز ونظيره ما اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم ليلا او نهارا
يعتق لانه اريد من اليوم الوقت فيكون هذا عموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة
اليوم يستعمل للنهار خاصة قال الله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ويستعمل للوقت
المطلق كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره اريد به مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلا
او نهارا يلحقه هذا الوعيد وقال الله تعالى فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر فالمراد
به مطلق الوقت واذا شاع استعماله فيهما فلا بد من ضابطة يمتاز به احدهما عن الاخر فقيل اذا
قرن بفعل ممتد اعني يكون مما يصح فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والامر باليد فانه
يقال لبست يوما وركبت يوما وامرك بيدك اليوم يراد به النهار للتناسب اذ هما ممتدان
واذا قرن بفعل لا يمتد اي لا يقبل التاقيت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق الوقت
للتناسب اذا عرفت هذا فقول اليوم في مسئلتنا قرن بالفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن
الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيعتق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز
اعلم ان اليوم في مسئلتنا قرن بالحرية والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور الحرية وعليه الاعتماد
واليه اشير في الهداية لان فيه عملا بالادلة فانه مظروف صيغة لوقوعه فيه وصورة لانه مؤثر في
انتصابه وبعض المشايخ نظروا الى المضاف اليه وهو سهو فان الرواية محفوظة عن القاضي
الامام ظهير الدين ان من قال لامرأته امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان يوما ولم تعلم
بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها فلو كان الاعتبار للمضاف اليه لم يسقط الخيار فقال
الفاضل السمرقندي في هذا الضابط بحث لانه يوجد عند الممتد غير النهار كثيرا وفي غير الممتد
النهار كذلك الاول كقوله اركبوا يوم يأتيكم العدو وعليكم بحسن الظن بالله يوم حضركم الموت
الثاني كقوله انت حر يوم يصوم الناس وانت طالق يوم ينكسف الشمس وامثال هذه مما لا
يحصى ثم قال العجب انهم جعلوا قوله امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض انما يحصل
في آن وانما الامتداد لكونه معوضه ولا فرق بينه وبين العتق قلنا اما الاول فلا يرد
علينا لانا لم ندع ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا يرى م م ح
انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان
النهار صدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على ما بينا عند عدم مرجح آخر فاذا وجد مرجح
آخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة والاشياء التي ذكرها من هذا القبيل واما الثاني فكذلك
لان الممتد عندنا ما يصح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك
يوما او شهرا ويصير الامر بيدها في ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك
والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا ابدا الا ان
الغفلة عن هذا الضابطة اورثت التعجب قوله وانما يصح نية اليمين في النذر اشارة الى

اليمين والنذر



مطلب موجب النذر واليمين

الى جواب اشكال خامس وتوجيهه ان من قال لله علي ان اصوم رجب فهذه المسئلة على ستة
اوجه على ما عرف من الاشكال في وجهيها وهو ما نوى به اليمين ولم يخطر بباله النذر او نواهما
فعند ابي يوسف يكون يمينا او نذرا لا غير وعندهما يكون يمينا ونذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات
وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات واختلاف احكامهما يدل على اختلاف
ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز لتوقفه عليها والتوقف
على القرينة من امارات المجاز فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين من لفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين
بحسب الموجب بيان ذلك ان النذر ايجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك لان
النذر بما هو واجب في نفسه لا يجوز على ما عرف وايجاب المباح يستلزم تحريم ضده لا محالة ~~وهو الترك لان~~
وتحريم المباح يمين لان النبي عم لما حرم مارية على نفسه او العسل سمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه
الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم حتى روي عن مقاتل رحمه الله انه عم اعتق رقبة في تحريم مارية فيصلح ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة
الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما ومثل هذا كثير فان شراء القريب سمي اعتاقا شرعا
في قوله عم شراء القريب اعتاق ويستحيل ان يكون الشراء الموجب للملك بصيغته اعتاقا مزيلا له
لكنه اعتاق بموجبه لان موجب الشراء ثبوت الملك والملك في القريب يوجب العتق فكان اعتاقا
بموجبه وان كان شراء بصيغته وهذا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما انه ان كان هذا موجبه ان ح
يكون يمينا وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز او قد استحسنه صاحب التنقيح حتى اختار الشق الثاني فقال لا جمع بينهما
في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان هذا
الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاءات يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان اراد ان ح
وفيه نظر لان هذا قول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف المذهب على انه لا يصلح مخلصا عما اذا
نواهما والجواب الصحيح عنه ان يقال لا نسلم انه ان كان موجبه لزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون
كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى منه ان كون تحريم المباح يمينا انما
عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى فح تكون التحريم
الثابت فيه يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح يمينا فلا يعتبر ما
لم يوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول

نذاه او لم ينو والاعتراض الثاني انه لا منافع الجمع بما ذكرتم من التقرير لان ثبوت اليمين لما توقف
على الارادة وتداركه بهذا اللفظ موضوعة وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوع وهو
اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا شارة من جهة اتصال اليمين بالنذر الذي هو المجوز
للمجاز ولم اظفر بجواب شاف لهذا الاعتراض من السلف ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما
يرد لو كان لهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح المراد ح
وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى انه ليس المراد من هذا الكلام غير ايجاب المباح الذي
هو موضوعه لكن لا ايجاب المباح صلاحية لم يكن يمينا عند النية فلا يكون للجمع بين الحقيقة
والمجاز بل يكون نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب لا نظرا الى الحكم كما قاله
العلامة التفتازاني الله اشار فخر الاسلام حيث قال نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الايجاب
كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه
احكام البيع وكالاقالة فانها فسخ نظرا الى اللفظ بيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامها
حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين فالحاصل ان الجمع لا يتحقق
الا بين المعنيين ولم يرد بهذه الصيغة الا معنى واحد وهو ايجاب المباح سلمنا ذلك لكن
لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهي لا تنافي ارادة الحقيقة
كما عرف في علم البيان فان قلت العلماء لم يعتبروا ذلك قلت لا نسلم ذلك بل صرح بذلك
العلامة في الكشاف فيمن قال لله على المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية وبالله
التوفيق م اه ومن حكمه اي ومن حكم باب الحقيقة والمجاز انه متى امكن العمل بها لا يصار
الى المجاز لانه خلف عنه ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فلا يكون اللفظ عند الاطلاق
مجملا كما زعم البعض لانه متعين اما للحقيقة عند عدم القرينة واما للمجاز عند وجودها
والمجمل ما لا يمكن العمل به الا بالبيان ولذلك قلنا لا ينعقد الاجارة في المملوك بلفظ البيع
بان قال بعت منك هذا العبد اذا المملوك محل البيع فلا يصار الى المجاز بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى المنفعة حيث لا يصح لا بيعا ولا اجارة اما بيعا فظاهر واما اجارة محل ح
فلان الشرع جعل عقد الاجارة العين اذ المنفعة معدومة حالة العقد فيكون اضافة
العقد الى المنفعة تغييرا الحكم الشرع فلا يجوز ومتى كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة يجاز
اللفظ على مجازه احترازا عن الالغاء والمتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة والمهجورة ما تركه
الناس عادة وان تيسر الوصول اليه وقال بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان
تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز مثال الاول من حلف لا يأكل
من هذه النخلة فان اكل عينها متعذر فيحمل على ثمرها حتى لو تكلف واكل عين النخلة لا يحنث



لا يحنث في الصحيح فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع هاهنا فان المحلوف عليه عدم الكل وهو غير
ممتنع بل الكل كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في الفعل كانت للمنع فتوجب اليمين ان يصير
ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين ومثال الثاني ما اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته غير متعذرة لكن مهجور استعماله فيها عادة فيحمل
على مجازه وهو الدخول حتى لو دخل حافيا يحنث لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا
من افراد مجازه كما سبق وفيه نظر لان حقيقته المهجورة مجرد وضع القدم ولا حنث به وانما حنث
بالدخول حافيا لعموم المجاز لو لم وعلى هذا التوكيل اي بناء على ان عند هجران الحقيقة يصار
الى المجاز قال علماؤنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى مطلق الجواب مجازا
استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز خلافا لزفر والشافعي رح اطلاقا لاسم السبب وهو الخصومة
على المسبب وهو الجواب او لان الجواب انما ترتب على خصومته فيكون من باب المشاكلة
لقوله تعالى ومكروا ومكر الله وانما عدل عن الحقيقة اذ الخصومة منازعة وهي حرام شرعا قال الله تعالى
ولا تنازعوا ولان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك للموكل
انما هو الجواب لانه اذا عرف ان الخصم محق لا يملك الانكار شرعا وكان مهجورا شرعا كالمهجور
عادة لان العقل والدين مانعان من ذلك فحمل على مجازه وهو الجواب وهو بعمومه يتناول
الاقرار والانكار لانه كلام يستدعي كلام الغير ويطابقه مأخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها سمي
به لان كلام الغير ينقطع به وذلك قد يكون بلا او بنعم غير ان عندهما لو نفذ اقراره يجوز في مجلس
القاضي وفي غير مجلسه لانه قائم مقام الموكل فيملك ما يملكه وقال لا الجواب المعتبر في الحكم هو الجواب
في مجلس القضاء فيتقيد به والذي يوضح ان المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا
الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع اقتضاء الحقيقة ذلك حتى لو كلمه بعد كبره حنث في يمينه لان هجران الصبي
لعباه يمنع الكلام معه حرام شرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك
الكلام ترك الترحم فصرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة
عادة وطبيعة كانه قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم المقيد على المطلق فان قيل لا نسلم ان
عدم تقييد اليمين بصفة الصبا لما ذكرتم بل باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر
ولهذا لو حلف لا يكلم هذا الشاب لم يتقيد بصفة الشباب على انه منقوض بما لو حلف لا يكلم صبيا
حيث يتقيد بالصبا وان كان هجران الصبي مهجورا شرعا والجواب اما عن الاول فهو ان الصفة
في الحاضر انما يكون لغوا اذا لم يصلح داعية الى اليمين كالشباب مثلا لان الصفة ح لا يكون
للتقييد ولا للتعريف لحصوله بما هو اقوى منها وهو الاشارة اما اذا صلحت داعية الى اليمين فلا

لانها تصلح للتنبيه ولهذا لو حلف لاياكل من هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث وصفه الصبا
داعية الى اليمين طبعا لان الصبي لسفاهته وسوء ادبه يهجر فيستحق ترك شيعه ولولا ان الهجران الماذ حم
الشرعي سبب للمصير الى المجاز لما صير الى المجاز هنا واما عن قولنا لانه هي لم المهجور شرعا
اذا انعقد عليه اليمين قصد الاستعقد عليه الا ترى ان من حلف لا يزني ولا يشرب الخمر يحنث
بالزنا والشرب قال الفاضل السمرقندي له وفيه بحث لانه لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم
ايضا مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة
المومن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة وهذا
كلام عجيب ولعله الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا ووجوب الاحتراز عنه لا اما
ما ثبت بطريق التضمن فليس بمعتبر ولا يلتفت اليه اذ كم من شئ يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا
كتضحية الجنين وبيع الشرب والطريق ولذا قالوا الضمنيات لا تعلل الا ترى انه لو اشار الى
صبي وقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للنهي عنه وان لزم منه الهجران لانه ضمني يتفصل
عنه بعد البلوغ فلم يلتفت اليه على ان ترك التوقير وهجران المومن قد ينفك عن الذات بان لا يعيش
الى الكبر فلا يكون لازما حرره ثم فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير
مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق وان كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء
او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا
من الحكم لك عند ابي حنيفة وعندهما العبرة للمجاز حتى اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولا نية
له فعنده انما يحنث باكل عين الحنطة ولا يحنث باكل الخبز لان الحقيقة مستعملة اذ الحنطة عينها
ماكولة عادة مشوية ومطبوخة ونيا حبا حبا عند الحاجة وعندهما يقع على مضمونها مجازا
حتى يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها لان المتعارف من قولهم اهل بلدة
كذا ياكلون الحنطة اي طعامهم من اجزاء الحنطة لا من الشعير وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات
فعنده يقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية وهذه
الحقيقة مستعملة فان النبي عم مر بقوم فقال هل فيكم ماء في شن والا كرعنا في الوادي
وهو علوة اهل الوادي فكان اللفظ محمولا عليها وعندهما يحنث بالاغتراف منه كما يحنث بالكرع
اذ المراد منه في العرف شرب ماء منسوب الى الفرات بطريق اطلاق اسم المحل على الحال فانه
يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما هلنا او بالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه النسبة
فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين لعموم المجاز وان شرب من نهر ياخذ من الفرات
لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج من عموم المجاز بخلاف ما لو حلف لا يشرب من ماء الفرات فانه يحنث



فانه يحنث بالكرع والاغتراف والشرب من نهر ياخذ من الفرات اتفاقا كذا في الجامع الكبير
والفرق على قولهما ان هذا بطريق الحقيقة فلا احتاج الى العلاقة وهو نسبة المجاورة فيحنث
وان انتفت هذه النسبة بخلاف مسئلتنا فانه بطريق التجوز فلا يحنث اذا انتفت تلك النسبة
لعدم دخوله تحت عموم المجاز فان قيل لا نسلم ان حقيقة الشرب من الفرات هو الكرع بل شرب
جزء من الفرات اقتضاء كلمة من ذلك كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرمة فان
حقايقها اكل بعض ما دخل عليه كلمة من فكذا ههنا وهذا الدليل عليه الاجماع وذلك ظاهر
والكتاب قال الله تع فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
ثم قال فشربوا منه الا قليلا قال صاحب الكشاف اي كرعوا منه الا قليلا لم يكرعوا الا انشاكرين
يدل ان على ان حقيقة الشرب منه هو الكرع وضرب من المعقول وهو ان من كرع في الفرات
لا يصح ان يقال ما شرب منه ولو تناول من غير الفرات يصح ان يقال ما شرب منه وذلك امارة
المجاز بخلاف تلك المسايل فان من اكل من غير النخلة او الكرمة بالتكلف لا يصح ان يقال ما اكل
منها وذلك امارة الحقيقة والمعنى فيه ان كلمة من في هذه المسايل تبعيضية لانه يتصور تناول
عينها بخلاف مسئلة الشرب فانه انما يكون في المايعات فيكون من فيها ابتدائية لا تبعيضية كما
توهمه صاحب الهداية فتامل فيه بعين الانصاف واياك ان تسلك مسلك الاعتساف فانه بحث
دقيق وان تكتب بالذهب حقيق قال لماله فيه من الجواب بعد السوال من اهل الذكر البحث
به بعد طول الممارسات والفكر ثم وهذا يرجع الى اصل اي هذا الاختلاف يرجع الى اصل
مختلف فيه بينهم وهو ان المجاز خلف من الحقيقة في التكلم ام في الحكم اعلم انه لا خلاف ان المجاز خلف
من الحقيقة وان شرط الخلف انعدام الاصل في الحال مع امكان وجوده في نفسه لكن اختلفوا في كيفية
الخلفية فعندهما الخلفية في حق الحكم اي ثبوت الحكم المجازي بقوله هذا ابني خلف عن ثبوت الحكم الحقيقي
اذا عرفت هذا فنقول اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لا يعتق عندهما لان المجاز لما
كان خلفا عن الحقيقة في ايجاب الحكم عندهما ومن شرط المصير الى الخلف لم ينعقد السبب في ايجاب الحكم
الاصلي على احتمال ثبوته ولم يصح وجوده يعارض كما اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب من الغير هذا ابني فانه يعتق لامكان اصله لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او الوطي
بالشبهة لكن امتنع ثبوته لعارض شهرة نسبه من الغير فجعل مجازا عن حكم الحقيقة وهو الحرية وكما
في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق الحلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر
اذ مس السماء ممكن عقلا ثم قوله هذا ابني لا كبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البنوة اذ يستحيل
ان يكون ابن خمسين سنة مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يجعل مجازا عن حكم الحقيقة كالغموس لما لم ينعقد

للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة، والقايل لم يقول ينتقض هذا
الاصل على قول ابي يوسف رح بمسألة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء
فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثمه ليظهر اثره في حق الحلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل
حقيقة ح وعند ابي حنيفة رح المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم فبعض الشارحين فسرها بان لفظ
هذا ابني في اثبات الحرية خلف عن لفظ هذا حر وهذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت
بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما
لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه وهو ان المص يعني ان التكلم اشارة الى رد
هذا التفسير والحق ما اختاره المص ان التكلم بهذا ابني اي الحاصل بالتكلم وهو قوله هذا
ابني مرادا منه البنوة اصل والتكلم به مرادا به الحرية خلف ثم يثبت الحكم في المحل المجازي بناء على
صحة التكلم بالاستبداد لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة في محلها بناء على صحة التكلم واذا
كان كذلك يشترط ان يكون الاصل صالحا للايجاب بان يكون مبتدا وخبرا ليكون عاملا في ايجاب
الحكم الذي يصله المحل بطريق المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة فصحة الاستعارة عنه اي فما ثبت ان عند
صحة الاستعارة يعتمد صحة التكلم لا تصور حكم الاصل صحة الاستعارة في مسئلتنا اي في قوله عبدي
حماري حر او لفلان علي الف او علي هذا الجدار عند ابي حنيفة رح حتى يعتق العبد ويجب الالف لا صحة
هذه الكلمات لفظا وان تعذرت حقائقها بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب والمطلق
على المقيد لا بطريق الاستعارة التبعية كما ظنه صاحب التنقيح رح لان العلاقة ليست بشبه الخ وهو
بالبنوة وعندهما لما لم يكن الاكبر منه سنا وكذا مطلق اخرهما وهو الاخر لا على التعيين قابلا
لحكم الحرية والاقرار لغا الكلام ولم يصر الى المجاز ح نه واعتبره بالاستثناء اي لما كان الخلفيه
في التكلم يحتاج الى صحة التكلم في الحقيقة حتى يصير غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا للحكم الاصلي
ام لا قياسا على الاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين
يقع واحدة ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما ومع ذلك يصح الاستثناء لانه
من حيث التكلم في مسئلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فنصار اليه يعني ان
والقايل لم يقول هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في المستحيل الحقيقي وايجاب ما زاد على
الثلاثة مستحيل شرعا لا حقيقة فلا يلزم من جواز هذا جواز ذاك وحاصل الخلاف انه اذا
استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
فعندهما يشترط وعنده لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة رح لان اشتراط امكان المعنى
الحقيقي للمصير الى المجاز خلاف العربية فان كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابني
للاكبر سنا منه ففيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يقولا بالحرية فيه لكونه ظاهرا في التشبيه كقولك

المنتقى اسم كتاب لمحمد رح

١٧

كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا كابني لا يثبت الحرية فكذا اهلنا وهذا
الحمل اقرب مما ذكره من ان في الاصغر سنا منه فان الحمل فيه بعيد وان كان معروف النسب من
الغير لان الولد يتعلق من نحو من وان اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه وهذا
مما الهمت به ح ، ولما كانت الخلفية اشارة الى وجه البناء على هذا الاصل وتعرض لم الخلفية
عند ابي حنيفة رح لما كانت بين التكلمين وفيما يرجع الى التكلم الحقيقة اذا لم تكن مهجورة اولى
وههنا الحقيقة مستعملة لا مهجورة فكانت اولى وعندهما لما كانت بين الحكمين وفيما يرجع الى الحكم
المجاز راجح لكونه اكثر فايدة لعمومه او لكونه اسبق الى الفهم لتعارفه قال الفاضل السمرقندي وفيه
بحث لان زيادة الفايدة في المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في التكلم او في
الحكم فاي مدخل للخلفية فيه بل الخلفية منافية لدعواهما لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا
عن اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي لحمل اللفظ عليه اولى وايضا هذا البحث
لا مدخل له فيما نقل عن ابي حنيفة رح لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى
تكون الحقيقة اولى ثم لا حاجة الى التخصيص باللفظ في الخلفية فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز
المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية وممن ظهر ومن طرفهما حجة معتمدة وقاعدة مطردة، وهي لم يقال المجاز
المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز ثم الحمل على الحقيقة
اولى على انه يمكن لهم الجواب عنه بانا لا نسلم ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفية في الحكم
اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما في التكلم كما قال ابو حنيفة لم يمكن ترجيح المجاز بعموم حكمه فاذا اعتبر
الخلفية في الحكم مقصودا في الكلام امكن الترجيح لعموم المجاز لان دليل الحقيقة وهو الاستعمال في
موضعه الاصلي ودليل المجاز وهو زيادة الفايدة لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل منهما الحكم
كان اعتبار جهة المجاز اولى لزيادة الفايدة فعرفنا انه لا اعتبار لزيادة الفايدة بدون اعتبار
الخلفية في الحكم وان الخلفية لا تنافي دعواهما وان هذا البحث يتاتى على قول ابي حنيفة وايضا لو لم يعتبر
الخلفية لم تتحقق الخلاف في الاكبر سنا منه نظرا بالعامل وما ذكر من الحجة المعتمدة من طرفهما ليست بمعتمد
لانا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كما صرح به الامام
فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلامنا في الحقيقة المستعملة وعلى هذا قال ابو حنيفة يجوز الصلوة
باية قصيرة والجمعة بخطبة قصيرة لان المامور به مطلق القراءة والذكر قال الله تعالى فاقرءوا ما
تيسر من القران وقال فاسعوا الى ذكر الله والمراد اللفظين حقيقة مستعملة وهو ما يطلق اسم
القراءة والذكر ومجاز متعارف وهو ما يسمى قراءة وخطبة عرفا والحقيقة المستعملة اولى فلا يجوز
تقييده بالمتعارف وفيه نظر لانه ينبغي ان لا يجوز بما دون الاية ايضا فان حلف ذلك جائز اجماعا

وهلهنا لا يكون الكلام محمولا على حقيقته اتفاقا وعندهما لا يجوز ذلك لرجحان المجاز المتعارف عندهما وفيه اشكال لانه منقوض بما اذا كان حلف لا يقرأ القرآن فانه يحنث بقراءة آية وان كانت قصيرة اجماعا قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع عرف ذلك بطريق الاستقراء الاول ما يترك بدلالة العادة اى العرف او الشرع لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمال شيء عينا ونقلوه عن موضوعه اللغوي وهجروا استعماله صار ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه لوجود امارتها وهي المبادرة الى الفهم ويكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليها مجازا اذ لا يسبق الذهن اليه الا بقرينة وذلك مثل الصلوة والحج والمشي الى بيت الله ونحوها فانها نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والقصد والمشي الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة والعبادة المعلومة وصارت حقائقها مهجورة حتى لو نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله يلزم العبادة المعلومة وان لم ينو وكذا لو نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزم التصدق بالثوب للاستعمال فيه عرفا وان كان اللفظ حقيقة في غيره وهلهنا في عد قوله على المشي الى بيت الله من هذا القبيل نظر لانه ما يترك حقيقته لانه يلزمه الحج ماشيا بلا الوجه انه من قبيل الكناية وانه لا ينافي ارادة الحقيقة قوله وكذا لو حلف لا يشتري راسا ينصرف الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما اختلفوا وسقط غيره بدلالة العرف ولا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقة لانه موضوعه لان الراس مطلق واريد به المقيد او لانه عام لكونه نكرة في سياق النفي وقد سقط بعضه وكل عام سقط بعضه كان مجازا على اختيار الكرخي رح او لانا لا نسلم انه مطلق على راس الغنم من حيث انه موضوعه اللغوي بل من حيث انه مدلوله العرفي الثاني ما يترك بدلالة محل الكلام لان محل الحقيقة لما لم يقبل حكمها للتعذر تعين ارادة المجاز كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان يمينه وقعت على التمر ان كان لها ثمرة وعلى ثمنها ان لم يكن حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث ولهذا سقط عموم قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير اذ ظاهر هذا الكلام للعموم لانه نفي يدل على المصدر لغة تقديره وما يستوي استواء والنكرة في موضع النفي تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقته لان محل الكلام وهو المخبر عنه اى الاعمى والبصير لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصر وبهذا التقرير ظهر بطلان صحة قول من قال ان هذه الآية من قبيل نفي العموم لا عموم النفي قوله وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لم يصح لا نصح التمسك بقول عائشة رض سارق امواتنا كسارق احيائنا في ايجاب القطع على النباش لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فيحمل على حكم خاص وهو استحقاق الاثم بخلاف ما قال علي رض في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا فان له عموما عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي ودية الذمي تساوي دية المسلم ويضمن المسلم اذا اتلف

كاف التشبيه لا توجب العموم



اذا اتلف خمر الذمي او خنزيره لان المحل يقبله فلا مانع من حمل اللفظ عليه فان قيل لا نم انه عام بل التشبيه فيه في امر خاص وهو ثبوت العصمة اى لتكون دماؤهم معصومة كدمائنا وساير الاحكام تثبت في ضمنها لا ابتداء قلنا لا ان ذلك حقيقته وقد بينا انه لا مانع من حمل اللفظ عليها او لانه لا يصح اما لم يكون ثبوت تلك الاحكام للعصمة او للعموم لا يجوز الاول لان ثبوت العصمة لا يستلزم التساوي في الدم كالعبد المسلم فتعين الثاني قوله ومنه قوله عم الاعمال بالنيات رفع عن امتي الخطاء والنسيان سقطت حقيقة كل واحد منهما من ان عمل الجوارح لا يحصل بمجرد النية وعن الخطاء والنسيان غير مرفوع بل واقع والنبي عم معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل والخطاء والنسيان مجازا عن حكمه وهو نوعان احدهما حكم العقبى وهو الثواب في العبادات والعقاب في المحرمات وثانيهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وهما معنيان مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا لان الثواب يتعلق بصحة العزيمة والجواز يتعلق بالركن والشرط فان من توضا بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط يجوز حكما ولا يستحق الثواب وكذلك المأثم يتعلق بعزيمته وقصده ارتكاب المحظور حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصد تفسد صلوته ولا يأثم ولما اختلف الحكمان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل يقترن به يرجح احد محتمليه او لانه لما صار مشتركا فلا عموم له اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له وحكم العقبى وهو الثواب او المأثم مراد اجماعا فلم يبق حكم الدنيا مرادا فلم يصح التشبث بالاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالاكل مخطيا كما ذهب اليه الشافعي رح واعترض عليه صاحب التنقيح بان ما ذكرت انما يستقيم لو كان مشتركا لفظيا وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا وهذا اشكال استشهد مثل الاذكياء ولم يسمع التفصي عنه من زمرة الفضلاء واقول وبالله التوفيق هذا المنع خارج عن قانون التوجيه بيانه ان الشافعي يستدل بهذين الحديثين على ما ذكرنا من الاحكام فقال المجيب ردا عليه بانه انما يستقيم الاستدلال بهما ان لو لم يكونا مجملين وهو ممنوع ثم بين وجه الاجمال بان لفظ الحكم مشترك على وجه السند فليس للمستدل ح الا الجواب عن المنع لا منع السند او سنده بوجه اظهر وهذا بان الشافعي لما ادعى ان الحكم مشترك معنوي وبنى الاحكام عليه قال علماؤنا انما يصح بناء ما ذكرت من الاحكام عليه ان لو لم يكن مشتركا لفظيا وهو ممنوع فحينئذ يكون منع المعلل لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه على ما لا يخفى على ان

بالكلام ناسيا ... والصوم

المحسوط

الاضافه نحو قولهم حكم الدنيا وحكم العقبى مبينة لاحد معنييه امارة الاشتراك اللفظي يقال
عين الذهب وعين الميزان وعين الانسان والمتواطي بمعزل من ذلك سلمنا انه مشترك
معنوي لكن لا يضرنا هذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال والتواطؤ لا يمنع ذلك اذ المجمل
ما لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار عن افراد المتواطي مال الامام في المحصول اللفظ ان كان
محتملا لمعان كثيرة ولم يكن حمله على بعضها اولى من الباقيين كان مجملا ثم تناول اللفظ لتلك
المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطي كقوله تع واتوا حقه يوم حصاده
او لا بمعنى واحد وهو المشترك كلفظ القرء الثالث منها ما تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى
المتكلم اي صفة من صفاته كقوله تع واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستدع فانه لما لم يجز ان
يامر الله تع بالمعصية لان الامر بالقبيح والحكيم لا يامر بالقبيح قال الله تع ان الله لا يامر
بالفحشاء حمل الامر على التوبيخ مجازا وكذلك امراة قامت لتخرج فقال لها الزوج ان خرجت
فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذه اليمين
سمي يمين الفور ماخوذ من فوران القدر سميت به باعتبار صدوره من فوران الغضب او لان
الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج فلان من فوره اي من ساعته وتفرد
ابو حنيفة باظهاره ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة
كقوله لا افعل اليوم كذا فابو حنيفة اخرج قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى
واخذه من حديث جابر وابنه رض حيث دعا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك
ولم يحنثا وكذا اذا وكل بشراء اللحم يتقيد بالمطبوخ والنيء ان كان مقيما وبالمطبوخ والمشوي
ان كان مسافرا بدلالة حاله على ذلك ولو وكل بشراء خادم او فرس يتقيد بحال الامر حتى لو كان
من الاوساط واشترى الوكيل ما يليق بالملوك لا بالاوساط لا يلزم الامر الرابع ما يترك بقرينة
لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق اكثر استعماله في المتاخرة كما في قوله تع انا اعتدنا
للظالمين نارا لان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة والكفر
غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما مس العقوبة فساق
الاية دل لان حقيقة الامر متروكة وكذا حقيقة التخيير يقتضي ان يكون المخير ماذونا فيما خير فيه ولا
يكون مستوجبا للعقوبة فذكر العقوبة عقيب التخيير اية ظاهرة على ان حقيقته غير مراده انما المراد
الزجر والتوبيخ مجازا بطريق ذكر الضد واراد الضد الاخر لملازمة بينهما من حيث المعاقبة
على المحل اذ المراد من مثل هذا الامر النهي ومثاله من الفروع قول المسلم لحربي محصور انزل
ان كنت رجلا فنزل لم يكن امنا وصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم حتى لو اقتصر



لو اقتصر على قوله انزل فنزل كان امنا وكذا لو قال رجل لرجل اصبع في مالي ما شئت ان كنت
رجلا او طلق امراتي ان كنت رجلا لا يصير وكيلا بقرينة السياق ولو قال اشترلي جارية تخدمني
واطاها لم يكن له شراء اخته من الرضاع بدلالة قوله تخدمني واطاها لانها لا تصلح للخدمة والوطي
فلا يكون ماذونا في شرائها الخامس منها ما تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه وذلك على نوعين
احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق
لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان يحنث باكل
لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تع لحما في قوله تع
لتاكلوا منه لحما طريا لكنه تخصص ببعض الافراد بدلالة اللفظ فان تركيب هذا اللفظ يدل على
القوة يقال التحمت جراحته اذا قويت واشتدت ومنه اللحمة لان قوام الحبك وقوته بها وسمي اللحم
بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط وليس للسمك دم وهو الا لما عاش
في الماء ولشرط الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة وكان في لحميته قصور من حيث معنى
اللفظ والمطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز
من الحقيقة وكذا لا يتناول الجراد ايضا لانه غير متولد من الدم ولا شرط الذبح فيه فصار لفظ
اللحم عاما مخصوصا وله شبه بالمجاز كذا قال فخر الاسلام وكذا قاله في لفظ الصلوة لما كان
عبارة عن الاركان المخصوصة لا يتناول عند الاطلاق صلوة الجنازة لقصور فيها الا ... انها
لا تذكر الا بقرينة ولقايل ان يقول هذا يناقض ما ذكره في بحث العام ان قوله اذا حضر الى الصلوة
يتناول كلها حتى صلوة الجنازة وكذا لفظ الرقبة في قوله تع فتحرير رقبة لا يتناول الشلاء والعمياء
لان الرقبة اسم لعين المالكة لغة وهما هالكان من وجه لفوات جنس المنفعة منهما فلا يتناولهما عند
الاطلاق وكذا كل امراة لي طالق فلا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال ملك
النكاح ولهذا حرم وطيها وان بقي في بعض الاحكام ولهذا منع من الخروج والبروز ولفظ المملوك
في قوله كل مملوك لي حر يتناول المدبر وام الولد دون المكاتب حتى يعتق مدبروه وامهات اولاده
ولا يعتق مكاتبوه الا ان ينويهم بخلاف لفظ الرقبة في قوله تع فتحرير رقبة فانه يتناول المكاتب
حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدبر وام الولد حتى لا يجوز اعتاقهما عنها والمعنى فيه
ان الملك في المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبة لا يدا ولهذا لم يحرم وطي المكاتبة ولم يفسد
نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارثا فدل ان الملك فيه ناقص
فلا يتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ وان انتقص رق المكاتب

بالكتابة وجب ان لا تقبل كالمدبر والتحرير ازالة الرق اما ضمنا كما في الكتابة او قصدا لان التحرير
شرع لازالة الملك والرق يزول في ضمنه ضرورة او ازالة الرق قصدا كما قالا واذا كان كذلك
يستدعي تحرير الرقبة كمال الرق وهو لم يتحقق في المكاتب فيتناوله وفي المدبر وام الولد ينعكس
الحكم لانعكاس العلة وهو كمال الملك فيهما ونقصان الرق بدليل عدم قبول الفسخ ولهذا
يحل للمولى وطيها والوطي لا يحل الا بكمال احد الملكين وثانيهما لم يكون اللفظ مبنيا على القصور
او التبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ
ذلك الفرد الكامل كالفاكهة فانها اسم للتابع لانها مشتقة من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى
فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زايد على ما به يقع القوام والبقاء لان ما يقع به القوام
لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والرطب
والعنب يتعلق بهما القوام لانهما يصلحان غذاء والرمان في معنى الادوية وقد يقع به القوام
ايضا فاذا جهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها الاسم المبني على القصور والتبعية عند
الاطلاق اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى فلهذا قال ابو حنيفة اذا حلف لا ياكل فاكهة
ولا نية له لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان وقالا وهو قول الشافعي يحنث باكل هذه
الاشياء ايضا لانها اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق
وكذا اذا حلف لا ياتدم يقع يمينه على ما يتبع الخبز كالملح والخل لان الادام اسم للتابع وحقيقة
التبعية في الاختلاط ليكون قايما به وفي ان لا يوكل وحده فلا يتناول ما يوكل مقصودا كاللحم
والبيض والجبن عند ابي حنيفة لان فيه جهة اصالة وعند محمد يتناول ذلك لان الادام من
المؤادمة وهي الموافقة قال عليه السلام للمغيرة بن شعبة رح انظر اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما اي يوافق
وما يوكل مع الخبز غالبا موافق له فيكون اللحم والبيض والجبن اداما فيحنث وابو يوسف
مع ابي حنيفة في رواية ومع محمد في اخرى فلت يمكن ان يقال القسم الثاني مندرج في
الاول لان ما ذكر فيه علم انه كامل في القسم الثاني قاصر بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلا يظهر
بالتامل فلا حاجة الى جعله قسمين قوله والصريح اسم لكلام مكشوف المراد منه بسبب
كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا وبالقيد الاخير خرج اقسام البيان ولعل المص
انما تركه اعتمادا على المقسم مثل بعت واشتريت وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية
لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها
كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يتعلق الحكم باي وجه ذكرت من نداء

الصريح



من نداء او وصف او خبر نوى او لم ينو حتى لو قال يا طالق او انت مطلقة او طلقتك
يقع الطلاق وكذا لو جرى على لسانه بدون قصده كما اذا اراد مثلا ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق يثبت الطلاق لكن ان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية
الى محتمله فله ذلك كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء ولهذا
قلنا يجوز التيمم قبل الوقت لان قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم
بعد قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا صريح في حصول الطهارة قال صاحب الكشاف
معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في باب الطهارة حتى لا يرخص لكم في التيمم ولكن
يريد ليطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء واذا حصلت الطهارة مطلقا يكون
الطهارة مطلقة فلا يتقدر بقدر الضرورة فيجوز به اداء فرضين ويجوز قبل الوقت وهذه
الاية حجة على الشافعي رح في قوليه احدهما انه ليس بطهارة بل ساتر للحدث لانه ملوث في
نفسه لا رافع ومطهر حتى لو راى الماء عاد حكم الحدث الاول فصار كطهارة المستحاضة
فيباح له الصلوة مع قيام الحدث وثانيهما انه طهارة ضرورية فيتقدر بقدر الضرورة ولا يؤدي فرضين وتقبل
الوقت لا يتحقق طلب وفوت ولا يجوز لمريض لم يخف ذهاب نفس او عضو او طرف لان
الضرورة يتقدر بقدرها قلت هذا ما ذكروه وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يكون التيمم رافعا
للحدث مطلقا ام لا فعلى الاول يلزم ان لا ينتقض طهارته برؤية الماء لان المرتفع لا يعود
وعلى الثاني يلزم ان لم يكون طهارة مطلقة قوله وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها الا بالنية او ما
يقوم مقامها من دلالة الحال لان الكناية كلام استتر المراد منه بالاستعمال وان كان
ظاهرا في اللغة سواء كان المراد به الحقيقة او المجاز فيكون تردد فيما اريد به فلا يكون
فلابد من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق ليزول التردد
ويتعين ما اريد به منه وعند علماء البيان الكناية هي اللفظ المستعمل في ملزوم معناه
بقرينة وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه الحقيقي على
التفسير الاول دون الثاني وقال العلامة النسفي رح الفرق بين الكناية والمجاز انه
لا جواز للمجاز بلا اتصال ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا
اتصال بل بينهما تضاد واذا الحقيقة لا يراد من اللفظ عند ارادة المعنى المجازي فاذا
قلت رايت اسدا يرمي لا يفهم الهيكل المخصوص لان لفظ الاسد انتقل عن موضعه الاصلي
الى موضع المجاز وفي الكناية ما انتقل عن موضوعه الاصلي بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته

فكانا في طرفي نقيض وفيه نظر لانا لانم جواز الكناية بلا اتصال كيف وفيهم غير الموضوع له من اللفظ لا يكون بلا اتصال ولانم انه لا اتصال بين الجبش واي البيضاء والشرير وابي العيناء بل المضادة جهة في الاتصال قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة على انه ماذكره لمنا مناقض ماذكره تع واستغرز من استطعت منهم ان المراد من الامر التوبيخ والاتصال بينه وبين الايجاب المضادة وجرها العاني بشعر بان بينهما تباينا وليس الامر كذلك لان الكناية قد يكون قسما من المجاز ومباين الشي لا يكون قسما منه وانما يستقيم ذلك بين المجاز والكناية على تفسير علماء البيان وليس كلامنا فيه بل الحق ان الكناية في اصطلاح الاصوليين اعم من المجاز من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ويوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير وكذا العكس كما في المجاز المتعارف منه وسمى البائن والحرام ونحوهما مثل قوله بتة وبتلة وبرية كنايات الطلاق اعلم ان الطلاق الواقع بهذه الالفاظ بوائن عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي محتجا بانه لما كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق عندكم فيكون الواقع بها رواجع كما في صريح الطلاق لان الشي اذا صار كناية عن الشي يكون الثابت به ما كني عنه واجاب المصنف بانه انما يلزم ماذكرت ان لو كانت تلك التسمية على طريق الحقيقة وهو ممنوع بل تسميتهم بها بطريق المجاز وهذا لان البينونة وصلة والوصلة متنوعة قد يكون نكاحية وقد يكون وصفية كالبينونة في الحسن وقد يكون فعلية كالبينونة في الكرم والخير وهذه الالفاظ موضوعة لمعان معلومة على المراد بها اذ المراد من الجميع البينونة لكن فيها ضرب ابهام بواسطة ابهام محل يتصل به البينونة ويلاصقه فصار المراد منها مبهما لابهام المحل فصارت كنايات حقيقة فاحتيج الى النية فلذلك شابهت الكنايات اي كنايات الطلاق فسميت بذلك مجازا فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات الطلاق مجازا فلا ينافي فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال وجب العمل بموجباتها الى ملى البينونة من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية عنه هذا تحقيق هذا الموضع وقال صاحب التحقيق لو ان تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز واورد عليه ان الكناية ما يكون مستتر المراد وهذه الالفاظ كذلك لانها لا يعتبر المراد للسامع الا بقرينة فيكون داخلة في الكناية واجاب عنه بان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شي بل يقتصر عليها فلا يكون كنايات



كنايات حقيقة وايضا لانم ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا قلت وفيه نظر من حيث الرواية والدراية اما الرواية فقد قال صاحب التقويم منه وهذه عبارة الفقهاء يقولون لفظ التحريم من كنايات الطلاق والتحريم في باب الفرقة عامل بحقيقته حتى كان موجبا للحرمة بخلاف لفظ الطلاق ولو كان مجازا عن الطلاق يعمل عمله ومع ذلك سمي كناية لانه احتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق فلم يكن صريحا لما لم يكن مراده بيّنا فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كناية الى هذا اللفظ صاحب التقويم وفيه تصريح بان تسميته كناية حقيقة لا مجازا وايضا قول الاصوليين من غير ان يجعل عبارة عن الصريح ينادي بما ذكرنا يظهر بالتامل واما الدراية فلصادق تعريف الكناية عليه وهو ما لا يعلم المراد منه الا بقرينة ثم قوله مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح ائمة البيان واما على قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد يكون اللفظ كناية في محل حقيقته كما سبقت الاشارة اليه على انا لانم ان لا انتقال فيها من معانيها الى شي آخر اذ البينونة اعم من البينونة النكاحية والعام لازم للخاص فيكون الانتقال حينئذ من اللازم الى الملزوم وبما ذكرنا ظهر ضعف قوله لانم ان المراد منها مستتر بل هو معلوم وهو البينونة لان ما هو المراد منها ليس البينونة المطلقة بل البينونة المخصوصة وذلك لا يعلم الا بقرينة قوله الا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك استثناء من قوله وجب العمل بموجباتها لانها لا انبئان عن قطع الوصلة لان حقيقته اعتدي للحساب وكذلك استبرئي معناه اطلبي براءة رحمك ولا اثر لهما في قطع النكاح فلا يمكن ان يكونا عاملين بنفسهما لان اعتدي في نفسه يحتمل ان يراد به عد نعم الله تعالى وعد نعم الزوج عليها وعد الاقراء وكذلك الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي او التزوج بزوج آخر فاذا نوى الاقراء والاستبراء للتزوج بزوج آخر زال الابهام وثبت به الطلاق ان كان بعد الدخول اقتضاء لان الامر

بالاعتداد والاستبراء انما يصح بعد الطلاق فكانه قال اعتدى لانى
طلقتك فيقع به واحدة لان الطلاق معقب للرجعة بالنص ولو كان
قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضى وهو العدة
اذ لا تجب العدة فى الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع
فجعل مستعارا انابة سبب الاعتداد فى الجملة كما فى المرجع لما
ما ستغير الحكم لسببه وقيد بقوله فى الجملة ردا لما يقال
الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة والكلام فيه فلا
يستقيم الاستعارة فاجاب بان السببية فى الجملة
كافية للعلاقة فصحت الاستعارة فان قيل سلمنا
ان السببية فى الجملة كاف لكن هذه استعارة
المسبب للسبب وقد مر ان ذلك غير جائز ولو
سلم جواز ذلك لكن لا يخلو من ان يجعل مستعارا
من قوله انت طالق او طلقتك او طلقى لا يجوز
الاول والثانى للاختلاف فى الصيغة امرا وغير امر
وكذا الثالث لانه لو قال لها طلقى نفسك
لا يقع الطلاق به قلنا استعارة المسبب للسبب
انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان
مختصا به كما فى قوله تعالى انى ارانى اعصر



اعصر خمرا اى عنبا فيجوز والعدة مما يختص
بالطلاق فيجوز استعارتها له وان كانت
مسببة عنه ولا يلزم عليه ان العدة تجب على
ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة لان
ام الولد لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبهها
بالطلاق فاوجب العدة لا زما يثبت بالشبهة
والواجب بالموت تربص مقدار لا اعتداد
الاقراء الثابت بقوله اعتدى وكلامنا
فيه على ان الغرض حال حيوة الزوج ولا تصور
للعدة بدون الطلاق فى هذه الحالة او نقول المراد من
السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والطلاق
سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه بعض
الفقهاء والدخول شرطه فلا يلزم تخلف الحكم عنه
فى غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول
واستعارة الحكم للعلة تجوز مطلقا وفى قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة الى
الجواب عن الاعتراض الثانى انا نجعله مستعارا عن قوله كونى طالقا او
طلاقا فقد صرح فى الفتاوى انه اذا قال لها كونى طالقا باين او طلاق شو

مطلق من غير نية وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة فان النبي عم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها وكذا قوله انت واحدة فانه يقع الطلاق الرجعي عند النية وروي عن الشافعي انه قال لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة ايش يعني لا يحتمل الطلاق فلغت النية الا انا نقول نجوز ان يكون قوله واحدة صفة للمراة كما ذكره ويحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت طالق طلقة واحدة كقوله اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان كناية عن صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة وهذا انما يصح ان لو اعرب واحدة بالنصب او سكت ليكون صفة لمصدر اما لو اعربت بالرفع يتعين قصورا نها صفة للمراة فلا يقع به الطلاق وان نوى وقال عامة مشايخنا لا على الكل على الاختلاف لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وهو الصحيح لو لم ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح اتم في هذا المقصود والكناية قاصرة فيه لتوقف حصول المقصود فيها على النية وظهر اثر هذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات وهو الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنى والسرقة لا يستوجب العقوبة ما دام لمست فلانة او وطئتها او جامعتها لا يحد ما لم يذكر نكتها او زنيت بها ولهذا قال علماؤنا اذا قذف رجل رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق لان ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة لانه كما يحتمل التصديق يحتمل ان يريد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن هذا او كذا لو قال لغيره عند الخصومة ما انا بالزاني ولا امي زانية يريد التعريض بالمخاطب لم يحد عندنا خلافا لمالك فان قيل اليس انه لو قذف رجل رجلا بالزاني فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلنا لا نم ذلك فان التشبيه يوجب

كالزنى



موجب العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون مثبتة له الى الزنا بلا احتمال في الاول

باب معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم

اعلم ان الطرق التي يتوقف المجتهد على الاحكام الشرعية اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقد يطلق على عكسه وهو المراد هاهنا والعبارة اسم للفظ بمعنى العبور لان السامع يعبر منه الى المعنى وانما قال عبارة النص انما لان النص قد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا وانما الاعتبار للنص هو الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص واضافة العبارة اليه بيانيه وتوجيه الحصر ان المعنى الذي اريد باللفظ ان كان نفس الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة ان سيق له واشارة ان لم يسق له وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم منه معنى يعلم اللغوي ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك فدلالة والا فلا دلالة له لغة والذي ذكر فاني تفسير كل واحد هو المفهوم من الامثلة التي اوردها لهذه الاقسام كما ستشير اليه في تضاعيف بيان الامثلة

قوله اما الاول يعني الثابت بالعبارة لا الاستدلال اذ هو العمل بما سيق فما سيق الكلام له واريد به قصدا الضمير البارز له والمستكن في اريد يعود الى الموصول ومن الى الكلام والمراد من السوق ان يدل على موضوعه سواء كان مقصودا او غير مقصود ومن السوق في تعريف النص ان يدل على موضوعه مقيدا بكونه مقصودا فاذا تمسك احد من اباحة النكاح بقوله فانكحوا يكون استدلالا بعبارة النص لا باشارته واما الثابت بالاشارة فما ثبت بنظم الكلام من غير زيادة ولا نقصان مثل العبارة الا انه ما سيق الكلام له نظيره من المحسوسات ان ينظر الى شيء يقابله فراه ويرى من ذكر غيره يمنة ويسرة باطراف نظره من غير قصد فما يقابله هو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف نظره مري بغير قصد الاشارة تبعا لا قصدا وهما سواء اي العبارة والاشارة سيان في اثبات الحكم قطعا الا ان العبارة احق بالعمل من الاشارة عند التعارض لكونها مقصودة بالسوق دونها بيانه في النوعين قوله تعالى للفقراء المهاجرين فانه عبارة في استحقاق نصيب لهم في الغنيمة لان الآية سيقت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق وهو قوله ما افاء الله على رسوله الآية اشارة الى زوال املاك المهاجرين عما خلفوا بمكة وان استيلاء الكفار على اموال المسلمين سبب لثبوت الملك لهم فيها لانه وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال الا ترى ان ابن السبيل لا يسمى فقيرا حقيقة وان بعدت يده عن المال حتى وجبت الزكاة

علمه ومطلق الكلام يحمل على حقيقته فلا يلتفت الى ما قال ان افنى ان الله تعالى سالهم فقرا جوزا
لاحتياجهم وان كان اموالهم باقية على ملكهم كانه لاسالهم لانه يصير الى المجاز من غير ضرورة وقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فانه يدل بعبارته على وجوب نفقة المرضعة على الاب لان الكلام
سيق لذلك وباشارته ان نسبة الكلام الولد الى الاب لانه اضاف الولد اليه بلام الملك فانه
يدل على كونه احق بالولد من غيره وبالاجماع لا يثبت احق به ملكا فيكون احق به نسبا
بن الرشيد فانما امهات الناس اوعية مستودعات وللابناء اباء وعلى ان للاب حق في ماله ونفسه
الا ان في حرف اللام دليل الملك كما في قولك العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان والبه اشار
رسول الله ... انت ومالك لابيك واراد به الحق حق التملك ... لاحق الملك فيه والفرق
بين الحقين ان الاول عبارة عن ولاية جعل الشي ملكا لنفسه في المستقبل كالشفيع له ان يتملك الدار
المبيعة ان شاء وليس له في الحال فيها ملك بوجه والثاني عبارة عن ملك حالي ناقص كالمكاتب فان احق
الملكية ... لا ملك المولى ووطي المكاتبة اذ ليس للاب في مال الابن ملك في الحال والا لما منع
الابن وطي جاريته كالامة المشتركة وعلى انه لا يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يجب حد القذف
بقذفه ولا الحبس بدينه ولا يحد بوطي جاريته وان قال علمت انها علي حرام لثبوت التاويل في ماله ونفسه
لام الملك كالمالك بمملوكه وفيه اشارة ايضا الى ان الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد لا يشاركه فيها احد
لا يشاركه فيها احد لانه هو المختص بهذا النسب والنفقة تبتنى على هذه النسبة وان الاب اذا كان محتاجا والابن
موسرا لا يشاركه احد في نفقة الاب للنسبة اليه بلام الملك وفي هذه الاية اشارة ايضا الى ان استيجار الام
لارضاع الولد حال قيام النكاح من كل وجه لا يجوز باتفاق الروايات وفي وجه بان كانت معتدة عن
طلاق بائن او ثلث في رواية لا يجوز خلافا للشافعي لان الارضاع واجب عليها ديانة مطلقا او
قضاء اذا لم يقبل الصبي الا ثدي امه او لم يوجد له ظئر او كان الاب عاجزا من الاستيجار بقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن كذا في الكشاف فلا يمكن اجابة ثانيا بحكم الاجارة ولان الله تعالى اوجب نفقتهما على الاب
بمقابلة الارضاع قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن قال صاحب الكشاف ومعناه وكان عليهم
ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن ولدهم كالاظار ولا يستوجبن الاجر عليه ثانيا وفيه اشارة
ايضا الى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير كما ذهب اليه ابو حنيفة خلافا لهما لان الله تعالى اوجب على الاب
رزق الامهات بمقابلة الارضاع من غير تقدير وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة
تستحق بغير الولاد ايضا خلافا للشافعي لان قوله ذلك ينصرف الى قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن



وكسوتهن اي ان مات المولود له لزم من يرثه ان يقوم مقامه فعند ابن ابي ليلى ... انه يحرم ما كان ارثا
غير محرم وعندنا من كان ذا رحم محرم منه لقراءة ابن مسعود رضه وعلى الوارث ذي الرحم المحرم فان
... باشارة النص لا بعبارته ... الاية لايجاب النفقة ... وعلى
المولود له وعلى الوارث معطوف عليه قلنا ... لم يتبين ان ... ماخذ
... النفقة ... على الوارث اشارة الى علته الوارثة لاستحقاق النفقة
في ساير الاقارب ... اشارة ايضا الى ان النفقة في غير الولاد ... على قدر الارث حتى تجب على الام
... لان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاستحقاق علته ... الزاني ... وقوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا عبارة عن منة الوالدة على الولد اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة
اشهر ... وهو ان عباس يروى ان رجلا تزوج امراة فولدت لستة اشهر فهم
عثمان رضه برجمها فقال ابن عباس اما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فلذا اختار
عثمان الحد واثبت النسب من الزوج وهكذا روى عن علي انه ... في قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا
جمهور الفقهاء والمفسرين الى انه في اول الاسلام كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع
بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الاخيرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان
الله تعالى نسخ ذلك بهذه الاية والحجة للعامة قوله تعالى فالآن باشروهن اذ لو كان ثابتا قبل ذلك لما
كان لقوله فالآن ... باشروهن فائدة وفي هذه الاية اشارة الى ان
الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال جاز صومه خلافا لما يقوله الامامية وابن ... والحسن بن صالح
بن حي لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح وفيه
اشارة ايضا الى جواز الصوم بنية من النهار لان جواز تناول المفطر الى الفجر مع وجوب الصوم
من الليل مما يتنافيان ... لا يجب الصوم الا بالنهار كما دل عليه كلمة ثم الموضوعة للتراخي
فلا يجب النية الا معه لان وجوب النية فرع على وجوب الصوم كما في ساير العبادات
ومن ذلك قوله تعالى اطعام عشرة مساكين فان هذه الاية سيقت لبيان وجوب خصال الكفارة
على التخيير فيكون عبارة فيه واشارة الى الاشتراط وجوب تمليك الثوب من الفقير والى ان الاصل
في الاطعام الاباحة والتمليك الحق بها دلالة وهذا عندنا وقال الشافعي يشترط التمليك في
الاطعام ايضا كما في الكسوة ولان الاطعام مذكور للتمليك عرفا يقال اطعمتك هذا الطعام اي ملكتك

الغرض دفع حاجة الفقير وذا يحصل بالتمليك لا التمكين قلنا المفروض عليه الاطعام وهو في اللغة عبارة
عن جعل الغير طاعما لا مالكا اذ الاطعام فعل متعد لازمه طعم اي اكل فالاطعام جعله اكلا كساير
الافعال المتعدية بالهمزة واذا لم تكن لازمه ملكا لم تكن متعدية تمليكا وان قد جعل فينبغي ان لا يصح التمليك
ملحق بما قلنا لا حاجة الى التزام الدلالة اذ يمكن ان يقال انه موضوع للتمكين من الطعم ويحصل ذلك
في ضمن التمليك كما يحصل في ضمن الاباحة بخلاف الكسوة فان النص فيه تناول التمليك فقط اذ
الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب فوجب التكفير بعين الثوب والكفارة لا تتادى بعين الثوب بل
بفعله لانه مخاطب بفعل التكفير كما في العبادات لحقوق الله تعالى علينا اعمال ابتلانا الله باقامتها
او كونه الا انه لما نص على الثوب كان بيانا ان محل الفعل الذي به يقع التكفير عين الثوب وليس ذلك
الا التمليك اذ الاباحة اعارة وهي تتناول المنفعة لا عينه ولان عين الثوب ح لا يصير للفقير على وجه
يختص به اذ العارية تسترد فصار كالاختصاص في التمليك فلم يجز غيره حولك وفيه اشارة ايضا
اعلم ان لا صرف الكفارة الى مسكين واحد في عشرة ايام جائز عندنا وقال الشافعي لا يجوز ذلك لان
الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين لكنا نقول في هذه الآية اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف
للكفارة لاحتياجهم لان الله نص على صفة تنبئ عن الحاجة وهي المسكنة وان ذكر العدد لبيان عدد
الحوائج لا اعيانهم وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باختلاف الازمنة
منزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا في عشرة ايام صار كانه اطعم عشرة مساكين في ساعة من حيث تعدد الحوائج
بتجدد الايام كالنصاب الواحد حيث يتجدد بتجدد الحول وان فصل في الثوب لم تتجدد الحاجة الا بعد
ستة اشهر او نحوه موجب ان لا يجوز صرف عشرة اثواب الى مسكين واحد في عشرة ايام فلما جاز ذكرت حاجة
اللبوس والثوب قايم اذا اعتبرت اللبوس فاما اذا اعتبرت جملة الحوائج فهو هالك تقديرا اذ قد يبيا
ان الواجب هو التمليك منه ليصرفه الى حوائجه فاقيم التمليك مقام قضاء جميع حوائجه فصار هالكا في حقه
وكان ينبغي على هذا ان يصح الاداء في يوم واحد الى مسكين عشرة اثواب متواترا او في عشر ساعات كما ذهب
اليه بعض مشايخنا لكن الحاجات اذا قضيت لا بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان واد في ذلك يوم لتجدد
جنس الحاجة وهو حاجة الاكل يتجدد في يوم وهذا معلوم وتجدد الحاجة فيما دونه موهوم فكان العمل بالمعلوم
اولى من العمل بالموهوم ولا يلزم انه اذا دفع كسوتين من رجلين في ساعة واحدة يصح لان كل واحد منهما
مامور بالاداء الى الفقير وباداء احدهما لا يخرج الفقير من كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير وان المؤدي
الاول في تلك الساعة لان اداء الاول في حق الثاني كالعدم فلم يؤاخذ بالتفريق لما لم يكلف المؤدي بالتفريق



بالتفريق من الفعل بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره كيلا يخرج بخلاف ما اذا كان المكفر واحدا لانه
فعله فلا خرج في حقه فكلف بالتفريق حولك ومن ذلك اي مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله
اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر لانه سيق الكلام له
والثابت بالاشارة احكام منها انه لا يجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك
من غير المالك وقد حققناه من قبل ومنها ان الواجب الصرف الى الفقير لان اغناء الغني تحصيل الحاصل
ومنها ان وجوب الاداء يتعلق بالفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس انما يغنيه عن المسألة
في ذلك اليوم اداؤه بتجوعه ومنها انه يتادى الواجب بمطلق المال لان الاغناء يحصل بالمال المطلق
وربما يكون حصوله بالنقد اتم للفقير من حصوله بالحنطة والشعير والتمر ومنها ان الاولى ان يعجل اداؤها
قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن السوال ويحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال ومنها
ان الاولى ان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء به يحصل واذا فرقه على المساكين كان هذا اقرب الى الاغناء
دون الاول وما كان اكمل فيما هو منصوص عليه كان افضل فهذا الحديث من جوامع الكلم الذي اختص
به النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال اوتيت جوامع الكلم حولك واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا
بالراي اعلم انا لا نعني بمعنى النص ظاهره معناه لغة بل نعني به معنى المعنى وهو ما يؤدي اليه معنى اللغوي ويكون
مقصودا به كمعنى الاذى من التافيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة فان ظاهر معنى النص حرمة
التافيف وهو كلمة تضجر وتبرم وهذا المعنى اللغوي يتادى باعلى الصوت ان المقصود منه دفع الاذى
حتى ان كل عالم باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تامل ويفهم منه على حرمة الضرب
والشتم ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعناه وهو الاذى لا بصورته كانه قيل لا تؤذهما وكمعنى الايلام
من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه لا صورته
التي هي استعمال الة التاديب في محل صالح بالايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا عرفا بل يسمى
لمسا ولهذا الوداد لا يضرب امراته وضربها بعد الموت لا يحنث لانتفاء الضرب بانتفاء الايلام ولو مد
شعرها او خنقها او عضها حنث لتحقق معنى الضرب فيه لوجود الايلام فبطل بهذا التقرير زعم القاضي
السمرقندي انه يدخل في هذا التعريف المقتضى والمحذوف لان الثابت بالمعنى محل ان ثبوت المقتضى شرعي
والمحذوف عقلي والدلالة لغوي كما صرح بقوله لغة لا استنباطا بالراي فان قيل لما اريد بقوله لغة معناه
الحقيقي ومعنى المعنى يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة
ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا لانه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل افهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود

فلا يلزم ما ذكرت وبه تبين ان بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ان الدلالة قياس جلي لان ثبوت الحكم لما
توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كان الدليل
يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا سمي جليا واشار الشيخ الى الرد على هذا القول
والى الفرق بقوله لا استنباطا بالرأي وحاصل الفرق ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط فيه
اهلية الاجتهاد بخلاف الدلالة فانها بمنزلة الضروري ولذا كان ثابتا قبل شرع القياس […] اتفق
اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته ولم يشترط لفهمها اهلية الاجتهاد واكثر
ما ذكر بقوله والثابت بها كالثابت بهما اي الثابت بالدلالة مضاف الى النص لا الى الرأي كالثابت
بالعبارة والاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها
بالقياس عندنا خلافا للشافعي رح لا لان القياس دليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا تثبت
بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاجماع الناس على التعلق باخبار الآحاد
في الحدود والكفارات بل لان الحدود شرعت عقوبة واجزية على الجنايات وفيها معنى القهر ايضا مقدرة
صاحب الشرع والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها
معنى العقوبة والزجر ايضا ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة
آثامها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الاستدلال بدلالة النص الا انه
عند التعارض دون العبارة والاشارة لان فيهما وجد اللفظ والمعنى اللغوي فيقابل المعنى الذي
النظم سالما عن المعارضة مثال ثبوت الكفارة بها ما روي ان رسول الله عم اوجب الكفارة على اعرابي
جامع في نهار رمضان عمدا وقد علمنا يقينا انه ما اوجبت عليه الكفارة لكونه اعرابيا بل باعتبار جناية
على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية بدلالة النص وكذلك وجوب الكفارة بالاكل
والشرب عندنا خلافا للشافعي رح ثبتت بدلالة النص لا بالقياس بيانه ان النبي عم انما اوجب الكفارة على
الاعرابي باعتبار الجناية على الصوم بالنقض والافساد وهتك حرمة الشهر لا لعين الوقاع بدليل انه لو كان
ناسيا لصومه لا يجب ولان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان المؤثر في وجوبها جرمة المعصية في ذلك
الفعل والوقاع باعتبار محل ليس بجناية لعينها لانه تصرف في بضع مملوك له فعلم انه متعلق بمعناه وهو الجناية
على الصوم والوقاع آلة فيثبت الحكم في الاكل والشرب دلالة لانهما فوق الوقاع جناية واشد تنافيا
للصوم لان الطبع اليهما أميل وشدة الصبر عنهما اكثر لان وقت الصوم وهو النهار وقت اقتضاء شهوة البطن
عادة فكانا بشرع الزاجر احق واولى فيتعلق الكفارة باحدى الآفتين […] تعلق بالاكل فان قيل الثابت
بالدلالة هو الذي يصير معلوما […] بمجرد السماع ويمكن الفقيه وغيره سواء ووجوب الكفارة
ههنا بالاكل مما يشتبه على الفقيه العالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون

مطلب والكفارات



ثابتا من باب الدلالة ثم ان اثبات الحكم فيهما بالدلالة موقوف على التسوية وذلك منتف ههنا لان الوقاع
[…] على الاكل والشرب من وجهين احدهما ان الجماع فعل يوجب فساد صومين ولهذا
[…] الاعرابي هلكت واهلكت والاكل لا يوجب الا افساد صوم واحد وثانيهما ان في الجماع داعيين طبع
الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فكان اكثر وقوعا من الاكل فشرع الزاجر
[…] لا يوجب لما هو دونه في الوقوع قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى
الذي يتعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان وهذا كذلك كما بينا واما ان يكون الثابت بهذا
المعنى في غير موضع النص ما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط واما الجواب عن المعارضة اما الوجه الاول
فلان الكفارة انما وجبت عليه بفعله اجماعا وفعله لا يوجب الا افساد صومه واما افساد صوم امرأته […]
انه اوجبت عليها الكفارة ايضا الا ترى انه لو كانت غير صائمة او كانت ناسية لصومها […]
يلزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الا افساد صوم واحد فعلمنا ان مناط الحكم افساد الصوم الواحد لا
صومين وعن الثاني فلا نسلم ان ما ذكرت يقتضي كونه اكثر وقوعا بل الامر على العكس لان ما كان شرط وجوده
الشيئان […] اقل وجودا مما اذا كان قيامه بواحد […] ويكون الفعل معصية لا بد ان قصدا […] العصيان
فالآخر لا يساعده عليه على ان الترجيح معنا لان الانسان قد يصبر عن الوقاع ولا يصبر عن الاكل الا قليلا
فكان شهوة البطن اغلب فكان وجود الاكل اكثر والى شرع الزاجر احوج […] وكذا النسيان اي وكذلك
ان النبي عم قال للذي اكل وشرب في رمضان ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك اثبتنا هذا الحكم
في الجماع ناسيا بدلالة النص وذلك لان النسيان لغة هو كون الناسي مطبوعا على […] خلقة اي واقعا فيه
طبعا من غير اختيار وهو معنى يفهم من النسيان كل واحد فكان مضافا الى صاحب الحق فكان عفوا
فعلقنا بهذا المعنى الذي يفهم من النسيان كل واحد كالايذاء من التافيف في تغيير المنصوص عليه وهو الجماع
ناسيا بالدلالة لا بالقياس لان المعدول عن القياس لا يقاس عليه غيره […] وان يجعل الجماع ليس في معنى
الاكل والشرب لان الصوم […] المعدة […] الطعام فكان […] عليه فيهما بسبب الصوم […]
عنه وقوعه […] عفوا كالاكل ناسيا في الصلوة قلنا نعم انهما […] اسباب
الدعوة الا انهما قاصران […] والجماع […] اسباب الدعوة لكن […]
[…] لان شهوة الجماع […] الشبق […] لا يمكنه الصبر عنه وعند غلبة […]
من قلبه كل شيء سوى […] فيكون […] الزيادة […] ذلك […] فيتساويان واستقام الاستدلال
[…] وكذا قطاع الطريق من ذلك اعلم انا اوجبنا على الردء حد قطاع الطريق بدلالة انه جزاء المحاربة […]
لان عبارة المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها الذي يفهم منه لغة قطع الطريق […] ينقطع المارة والردء

[…] الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة […] فلا […] على البعض […] في تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالدلالة المعينة وهو الوقاع […] معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه ثابتا من باب الدلالة كشف

في هذا المعنى مشارك للقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد [illegible] بدلالة النص ثم ابو يوسف ومحمد
اوجبا حد الزنا باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا لما ان الزنا اسم لفعل معلوم وهو ايلاج
فرج في محل محرم مشتهى يسمى قبلا ومعناه قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى من غير الملك
للولد حتى يسمى الزاني سفاحا وهذا المعنى موجود في اللواطة بل فيه قوة لانه مستنكر شرعا وعقلا حتى قيل
انه لا كاشف لهذه الحرمة فيتعدى الحكم اليها بطريق الدلالة واختصاصه باسم اخر لزيادة قبحه فلا ينافي
التعدية فوقه واوجبا القصاص بالقتل بالمثقل وصورة المسألة اذا قتل انسانا معصوما
بالحجر العظيم او الخشبة العظيمة التي لا تطيق البنية احتمالها لا يجب القصاص عند ابي حنيفة وزفر رح وقال
ابو يوسف ومحمد يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح فالقصاص يجب اتفاقا لهما ان المراد بقوله
لا قود الا بالسيف انه لا يجب القصاص الا بالقتل بالسيف وله معنى معلوم وهو الجناية بما لا يطيق البنية
احتماله وانما السيف آلة يحصل به ذلك المعنى فاذا حصل بآلة اخرى مثله يثبت القصاص بدلالة
النص واعلم ان هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف والثاني لا قود يجب
الا بالقتل بالسيف فعلى الوجه الاول حمله صاحب الهداية حيث احتج على الشافعي في انه لا يستوفى القود
الا بالسيف وعلى الوجه الثاني حمله الشيخ الامام فخر الاسلام حيث خرج عليه مسألة المثقل على المذهبين وتابعه
المصنف والجواب لابي حنيفة ان الاثم ان معنى الجناية هو ما لا تطيق البنية احتماله بل المعتبر في باب العقوبات
صفة الكمال في سببها لما في النقصان من شبهة العدم وهو يورث الشبهة فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة والكامل
في الفعل ما ينقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر بتخريب الجثة وفي الباطن باراقة الدم وافساد الطبائع
لان صورة الآدمي بانتقاض البنية ظاهرا او باطنا فكان التفويت الكامل في تخريبه وانما حد الزاني لان الكامل
في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته دينا ودنيا
لانه لا يعرف له اب لينفق عليه ولهذا سمي عدم التربية احياء حيث قال من اخذ اللقيط فقد احياه وليس
في اللواطة هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء وذلك قاصر في الجناية لانه قد يحل ذلك بالعزل في الحرة برضاها
وفي الامة بغير رضاها ويمنع النسل عن مشروع ولان في الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب وليس في
اللواطة ذلك فلم يساوه جناية فان قيل لا نم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او عقيم لا زوج
لها لحد وان لم يوجد الافساد والاهلاك وكذا زنى الخصي يوجب الحد ولا ماء له قلنا حكمة الحكم
تراعى في الجنس لا في كل فرد على انا لا نم ان قابلية الولادة منعدمة في العجوز والعقيم لما حكي في قصة زكريا
ولا نم ان الخصي ينعدم منه الماء الا ترى انه يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لما ثبت النسب منه كالصبي



النص وكذا الزنا كامل [illegible] اشارة الى الوجه الثاني من الكمال في الزنا لتحقيق ذلك ان الحدود شرعت زواجر وليس
اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما يكثر وجوده والزنا كذلك لوجود الشهوة الداعية
من الجانبين فيه واللواطة لا يرغب فيها الا الفاعل واما المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها على ما عليه الجبلة السليمة
فلا يصح الاستدلال بالكامل على القاصر فيما يسقط بالشبهات قال الشافعي رح ان الكفارة وجبت بالقتل
الخطاء بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فيجب الكفارة في العمد بدلالة النص
لان وجوب الكفارة باعتبار نفس القتل دون صفة الخطاء لان الخطاء عذر مسقط للحقوق [illegible] فلا يكون
مؤثرا في الوجوب وقد وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه اولى وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين
المعقودة اذا صارت كاذبة بالحنث فلان تجب بالغموس وهي كاذبة في الاصل اولى ونحن نقول الكفارة

مطلب الكفارة

مركبة من العقوبة والعبادة كما حققناه فيما سبق فلا تجب الا بسبب داير بين الحظر والاباحة لتحصيل
الملاءمة بين السبب والمسبب الا ترى ان العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها
مباح محض فالمتردد بينهما يقتضي سببا مترددا ضرورة والقتل العمد كبيرة محضة كالزنا والسرقة فلا يصلح
سببا للكفارة وكذا الغموس محظور محض لان الكذب بلا استشهاد بالله حرام محض فهو اولى فلا يصلح سببا للكفارة
واما الخطاء فداير بين الوصفين اما وصف الاباحة فلانه قصد بالرمي الصيد والكافر وهو مباح واما وصف الحظر
فلانه ترك التوقي والتثبت في ذلك فيصلح سببا للكفارة وكذلك المعقودة فيها تردد فانها عقد مشروع ابتداء لما
فيها من تعظيم المقسم به وفيها معنى الحظر من حيث انها عند الحنث تنقلب كذبا والكفارة انما تجب باليمين عند الحنث
ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فلم لا
طاعة من وجه اولى لانا لا نم انها وجبت بالجناية الا ترى انها رجوع عن الجناية وندم عليها والندم على الشيء يمنع
ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه واما اضافة وجوبها الى ديانته واعتقاده حرمة ما ارتكبه [illegible] واما المقتضى
فزيادة على النص اعلم ان الاقتضاء هو الطلب قال تعالى اقتضى الدين اي طلبه والنص لما طلب زيادة عليه لتصحيح المنصوص
عليه فالنص هو المقتضي والزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وقوله ثبت مسند الى الزيادة بتأويل
المزيد وفي طرح التاء اشارة الى انه ليس المراد به المعنى المصدري بل ما ذكرنا ونصب شرطا لكونه حالا من الضمير
المستكن في ثبت وقد تم الحد وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقوله لما لم يستغن عنه
مستانف ووجب تقديمه جوابه اي لما لم يستغن المنصوص عن المقتضى اما عقلا واما شرعا وجب تقديم المقتضى لتصحيح
المنصوص المقتضي اذ لا صحة له بدون الشرط ويحتمل ان يكون من تتمة الحد وهو الاظهر والا انعكس التعريف
لدخول المحذوف فيه فلو جعلناه من التتمة يكون منعكسا لانه يكون حاصله زيادة تثبت شرطا لتصحيح المنصوص
[illegible] ما عليه كذلك [illegible] وقيل فانه يقتضي سابقة الامر بوضع الشيء والوضع ولا يشترط التقدم في
المحذوف ليخرج بذلك القيد وقوله وهذا اقتضاء النص اشارة الى وجه التسمية بهذا الاسم وقوله فصار [illegible]

نتیجہ له اى لما كان النص مقتضيا صار المقتضى بحكمه اى من حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى
تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته مثل شرى القريب فانه يوجب الملك والملك
في القريب يوجب العتق فكان الملك وحكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شرى القريب اعتاقا
وناب عن الكفارة اذا نوى وقت الشراء فلا يعارضه القياس كما لا يعارض الحكم الثابت بالنص بلا واسطة الثابت
بالمقتضى كالثابت بدلالة النص لاشتراكهما في الاضافة الى النص الا ان الثابت بالدلالة عند المعارضة اقوى
من الثابت بالمقتضى لانها ثابتة بالمعنى اللغوى مع ظهور لفظه ولفظ المقتضى مضمر ثبت ضرورة فحسب
وقد يشكل على السامع الفرق بين المقتضى وبين المحذوف لان كلا واحد منهما من باب
الاختصار ولهذا قال الامام ابو زيد بانه لا فرق بينهما بل هما من قبيل المقتضى لكن السيد الامام شمس الائمة السرخسى
والامام فخر الاسلام فرقا بينهما وتابعهما المصنف واشار الى الفرق بوجهين احدهما ان المحذوف ما كان
ثابتا لغة كقوله تعالى واسأل القرية فان السؤال لا يمكن بدون تقدير الاهل فيفهم السامع منه مكون اللفظ دالا
عليه بخلاف المقتضى فانه وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن اللفظ لا يدل عليه والى هذا الفرق اشار
بقوله وهو ثابت لغة فان قيل هذا الفرق يشير الى ان المحذوف من قبيل الدلالة لا من قبيل العبارة قلنا
انه ذلك بل الفرق منهما ان الدلالة معنى المعنى للفظ المذكور والمحذوف اسم للفظ المتروك اختصارا
وثانيهما ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يتغير حكم المقتضى بل يتقرر واذا كان محذوفا اى اذا كان غير
المذكور ثابتا بطريق الحذف يتغير مثال المقتضى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فانه يقتضى شرعا الكونها مملوكة
لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم بالحديث فيزاد عليه فيكون تقدير الكلام فتحرير رقبة مملوكة وبه
لا يتغير عن معناه السابق ومثال المحذوف قوله تعالى واسأل القرية وقوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل
وقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان الاية اى عند ذكر الاهل في الاية الاولى والحب في الثانية
والحكم في الحديث يتحول نسبة السؤال والاشراب والرفع الى ما صرح به من الاهل والحب والحكم وهذا
اية كونه محذوفا فان قيل الكلام قد يتغير في المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى بعبد بالفين
بالمعنى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير شرائه ملكا للمامور بل يصير العبد ملكا للامر وصار كانه
قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير اى المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره نحو قوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى اى فنزع فراى غلاما
متعلقا بالرشا فقال يا بشرى اى وامثالها من حكم المقتضى لتصحيح المقتضى فلا يكون مغيرا له مسلم
ولكن المعنى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل في المحذوف مع التغيير الذي ذكرتم



ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا او معينا وهذه اعتراضات هائلة تحيرت في حلها فضلاء الدهر
واذكياء العصر لكن محاماة الاسلاف عن مطاعن الاخلاف من اشرف الخصال وغاية الانصاف فلذلك
دعانى الى التجاسر في الجواب ولا تنسبونى الى الاعتساف اتوكلا وبالله التوفيق اما الجواب عن الاول فلانه
لو التصريح بالمقتضى يجوز الا ترى انه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف
درهم واعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتديا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لا نسلم ان هذا التغيير
الذى ينافى الاقتضاء وهو ما يقع منه الا ترى انهم قالوا في المحذوف عند تصريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور الى
المتروك ولا يوجد هذا التحويل في مسئلة الاعتاق وهذا هو الجواب عن الاعتراض الاخير وقوله المحذوف قد لا يتغير
به الكلام بعد اظهاره كما في هذه الاى قلنا لا نسلم ان تلك الاى من قبيل المحذوف بل هي من قبيل المقتضى وقد نص
عليه العلامة النسفى في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظاير المقتضى قوله تعالى فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا
باياتنا فدمرناهم تدميرا اى فذهبا فلم يؤمنوا واصروا على الكفر فدمرناهم تدميرا وقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى اى فنزع علماء العربية يعدون الكل محذوفا ولا يعرفون من المقتضى
والمحذوف لان الافعال المقتضى المقدر ما قد ثبت شرعا او عقلا وليست هذه الاى كذلك لانا لا نم ذلك بل للعقل
مجال في ذكر هذه المقدمات والا لوجب اظهارها فتامل في هذا وله عموم اى للمحذوف عموم اتفاقا لان
كلام العرب يتنوع الى مختصر ومطول والمطول يفيد العموم فكذا المختصر لانه لا يفارقه الا في الاختصار الا ترى انه
لا فرق بين قوله لفلان على شىء وبين قوله على الف الامانة وانما سقط عموم هذا الخبر جواب عما يقال ان كان هذا
الخبر وهو قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان من قبيل المحذوف وله عموم عندكم لوجب ان تقولوا بعمومه ولم لم تقولوا به
عندنا من قبيل المقتضى كما ذهب اليه القاضى ابو زيد فاجاب عنه بانا انما لم نقل بعمومه لكون المحذوف فيه وهو الحكم
من قبيل المشترك على ما عرفناه في باب الحقيقة والمجاز ولا عموم للمشترك ولانه من قبيل المقتضى لما ذكرنا ولا عموم للمقتضى
عندنا خلافا للشافعى فانه يقول لانه مذكور شرعا فيكون كالمذكور حقيقة في حق الاحكام الا ترى ان الميت حكما بمنزلة
الميت حقيقة في حق الاحكام وهو المرتد الذى لحق بدار الحرب قلنا لما كان المقتضى غير ملفوظ حقيقة وكونه جعل
كالملفوظ ضرورة التصحيح فيتقدر بقدر الضرورة ويكون فيما وراء ذلك وهو التعميم كالعدم كتناول الميتة لما ابيح للضرورة
يتقدر بقدرها وهو ... قال الفاضل السمرقندى لا وجه لهذا لان المقتضى قد يكون عاما كما لو قال اعتق عبدك
عنى بكذا فان معناه بع عبيدك منى والجمع المضاف للعموم وجوابه ان هذا وهم منه فان ليس من عموم المقتضى في شىء
بل العموم لصيغة العبيد وهي مذكورة والمقتضى هو البيع المضاف اليهم وهو بيع واحد ثابت بقدر ما يصح به المذكور
وتحقيق هذا ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا

يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا في حق صحة المقتضي لا غير كالبيع لو كان مذكورا كان جائزا بعينه
بانه فباعه ثم قال اعتق يكون ثابتا على الاطلاق في حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتيج الى اثبات
صيغة العموم لتصحيح المذكور لجوز اثباته بل يجب والا لم يكن الكلام صحيحا ولكن الحاجة فيما وراء ذلك ولاية في
ذلك فيرتفع المقتضي بل يكون العموم مقتضى والفرق بينهما بين عند اولي الفهم هو لهم فلا يصح نية التخصيص فيما
ثبت اقتضاء باشارة الى ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي رح وذلك في مسائل منها انه لو قال ان اكلت فعبدي
حر وان شربت فعبدي حر وان لبست فعبدي حر ونوى ماكولا دون ماكول او مشروبا دون مشروب او ملبوسا
دون ملبوس فانه يصح نيته عند الشافعي رح لان وجود المصدر في الخارج لا يكون بدون المفعول كما لا يكون بدون
الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله عموم عنده فيصح فيه التخصيص كما لو قال لا اكل اكلا وعندنا لا يصح نيته
لا قضاء ولا ديانة لما قلنا ان المقتضي لا عموم له والتخصيص بدون التعميم محال فان قيل انه يحنث باكل كل
ماكول ولا معنى للعموم سوى هذا قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه
ماهية الاكل وعدم وجود الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل او مثل المقتضي ههنا مطلق في
اي مقيد بوجد بوجد ما به الحنث ومثله الاي يوجب العموم كقوله اعتق رقبة قال الفاضل السمرقندي هذا يصح
في المثبت كقوله ان شربت واما في المنفي كقوله لا اشرب فالظاهر العموم لوقوع النكرة في سياق النفي قلت الشرط
مثل المنفي في افادة العموم فالتفريق بينهما بالصحة والفساد غلط محض [illegible] وكذا لو قال ان اغتسل الليلة
اي لو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبده حر على البناء للمفعول وقال عنيت فلانا لم يصدق عندنا
لان الفاعل غير مذكور وانما ثبت بطريق الاقتضاء بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار الليلة
وان اغتسلت غسلا فان نيته تعمل فيما بينه وبين الله تع لان الفاعل مذكور في المسألة الاولى وواقع في
حيز الشرط فيعم فيصح تخصيصه وفي المسألة الثانية الغسل مذكور وهو نكرة في حيز الشرط فيعم فيجوز تخصيص بعض
الاغتسال عنه وكذا لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى الخروج عن مكان دون مكان وكذا لو قال لامراته
بعد الدخول اعتدي ونوى الطلاق يثبت الطلاق كما بينا في فصل الحقيقة والمجاز فيكون رجعيا ولا يصح
فيه الثلاث والبينونة لانها فوق الضرورة وكذا لو قال انت طالق ونوى الثلاث انه لا يعمل نيته بل
يقع به واحدة رجعية عندنا خلافا للشافعي لان ذكر الطالق لغة ذكر الطلاق لانه صفة للمرأة لا للواصف كقوله
انت ضاربة فانه يدل على صفة قائمة بالموصوف به وهو المصدر لا على مصدر قائم بالواصف واما اثبات الطلاق
بمعنى التطليق الذي هو محل النية في الواصف يعود وصفه به فثابت شرعا ضرورة ان ان رجع لم يكذب في هذا الكلام
محل الوصف بهذه الصفة الثابتة في المحل لغة وعلى [illegible] كقولك للجالس انت قائم فيكون ثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة



ضرورة تصحيح الكلام ووقوع الثلاث فوق الضرورة فلا يثبت فان قيل انت طالق جعل انشاء في الشرع وخرج من
كونه اخبارا فلم يكن ثبوت الطلاق من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار قلنا انما يلزم ما ذكرت لو
لم يكن جعله انشاء بهذا الطريق وهو ممنوع فعلى هذا لا يكون خارجا من الاخبار بالكلية الا يرى انه لو قال
للمطلقة والمنكوحة هذه احديكما طالق لا تقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء [illegible] وفيه بحث [illegible]
خلاف [illegible] باب جواب عن اشكال يرد على التقرير المذكور وبيانه انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم شرعي
اقتضاء فينبغي ان لا يصح فيه نية البينونة فاجاب عنه بان المصدر الثابت ههنا اقتضاء وهو البينونة يتنوع الى خفيفة
وهو ما يقطع الملك اي الملك الثابت بالنكاح والى غليظة وهو ما يقطع الحل اي المحلية في حق الزوج وفي احد النوعين
صحيحة في المقتضي لانه لابد من ثبوت احدهما اذ لا يمكن اجتماعهما معا فلابد من نية احدهما وعند نية الكامل يثبت
العدد فيه ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن ملك الضمان شرعا لا قصدا حتى لو نوى ثنتين لا يصح
اذ لا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل ولا الاكثر في النوعين لانه لا يتصور في الاقل
من الانواع لا يكون الا متنافية لا محال فان الطلاق يتنوع ايضا فيه الثلاث تعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح
لانا نقول البينونة يتصل بالمحل في الحال ولا اتصال له بالمحل وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع
الى الحل كما ذكرنا فصار المقتضي على صورة المقتضي وهو البينونة فصح تعيين احدهما بالنية ولما قوله انت طالق
فغير متصل بالمحل في الحال اجماعا فلا يوصف بالكمال والنقصان الا بعد حلوله بالمحل لان الافعال قبل الحلول بالمحل
لا يوصف بالنقصان والكمال لانها حركات على نمط واحد وانما يوصف اذا ظهر اثرها في المحل فحينئذ يوصف ثم [illegible]
يوصف بالكمال وان لم يتم يوصف بالنقصان وانما قلنا انه غير متصل بالمحل في الحال لان حكمه ازالة الملك الثابت
بالنكاح وانه معلق بانقضاء العدة والمعلق بالشرط عدم قبله واما تفويت الحل الاصلي وانه معلق بكمال
العدد فعلم ان قوله انت طالق قبل انقضاء العدة وقبل ذكر العدد لا اتصال له بالمحل واما الثابت في الحال
انعقاد العلة لا تتنوع كالرمي فانه ينعقد علة عند الرمي وانما تتنوع آثاره فاذا تنوع ههنا اذا تنوع بالعدد
الذي هو اصل في التنويع فلو صحت نيته ههنا يلزم اثبات العدد في المقتضي قصدا لا ضمنا وذا لا يجوز
وهذا الخلاف قوله طلقي نفسك معنى قوله طلقي نفسك محالة بما ذكرنا من الدليل حيث يصح نية الثلاث فيه لانها
لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء فكان نظير المحذوف فيصح فيه نية العموم والخصوص لما سبق بيانه ان الامر
فعل وضع لطلب المصدر في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده
منه وهو ثابت بصيغة الامر لغة واذا صح كان المصدر ما ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعلي فعل الطلاق والمختصر في
الافادة كالمطول والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلاث فيه كما يصح في مطوله [illegible]

هذا التقرير علم ان قولهم انه من قبيل المحذوف لم يريدوا به الحذف فحقيقة بل تقدير فيه اصلا بل هما عبارتان
وضعتا لمعنى واحد كخمسة وعشرة [illegible] وفي قوله ان خرجت اي لو قال الرجل ان خرجت فعبدي
حر فانه نية السفر دون غيره لان الفعل صار مستقبلا بدخول كلمة الشرط عليه فيكون ذكرا للمصدر الثابت
في المستقبل فيكون من قبيل المحذوف وقد قلت ان نية التخصيص تعمل فيه [illegible]
اذ الخروج متنوع في نفسه الى خروج عن مرتجعين والى مرتجعين للغطر والتغيير الا يرى ان الامام قد اختلف
فبعضه يسمى سفرا وبعضه لا فيصح نية احد النوعين كما في مسئلة البينونة واما المكان وسبب الخروج
فثابت اقتضاء اذ لا دلالة للفعل عليه لغة فلا يصح نية مكان دون مكان وسبب دون سبب وهذا
بخلاف قوله طلقتك فانه لا يصح فيه التخصيص لان المعدوم مقتضى لتصحيحه وصيانته عن الكذب [illegible]
والمعدوم لا يقبل العموم فلا يصح تعميمه بالنية ولان هذا الكلام نفس التطليق الذي هو الفعل ونفس الفعل في
حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وهذا لان فعل اللسان وان كان هو الاخبار لا للانشاء كان فعل سائر الجوارح
للانشاء لا للاخبار لكنه جعل انشاء شرعا فصار كسائر افعال الجوارح والنية لا تؤثر في الفعل لانها لتعيين
بعض محتملات اللفظ الا يرى ان الخطوة لا يصير خطوتين بالنية ولا يلزم اذا حلف ان لا يساكن فلانا ونوى
السكنى في بيت واحد بعينه فانه يصح نيته والمكان ثابت اقتضاء لان صحتها ليست من حيث تخصيص البعض
جواب سؤال ولا يلزم
من المكان الا يرى انه لو نوى بيتا بعينه لا يصح نيته بل لانه نوى حقيقته الكاملة لان [illegible] اسم علم
لفعل يتعدى من الواحد الى الاخر على سبيل المشاركة كالمقابلة وانما يتحقق ذلك حقيقة في بيت واحد لانه يتعدى
فعل كل واحد منهما الى صاحبه في السكنى الا انه اذا اطلق ولم ينو شيئا حنث بالمساكنة في دار واحدة ايضا
اذ المساكنة يحصل بينهما في توابع السكنى من [illegible] فيحنث بعموم مجاز السكنى للعرف قوله وعلى هذا
قلنا اي بناء على ان المقتضى لا عموم له قلنا ومن قال لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال المامور
اعتقت وقع العتق عن الامر عندنا وعليه الالف خلافا لزفر رحمه الله لانه لا يتصور الا اقتضاء ولنا ان الامر
بالاعتاق عنه بالالف يقتضي التمليك بالبيع منه بالالف ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم بالحديث
فيزاد البيع على هذا الكلام اقتضاء تصحيحا للكلام فكانه قال بع عبدك هذا مني بالف درهم وكن وكيلا عني
باعتاقه فيكون امرا بالبيع والاعتاق عنه جميعا فيثبت بشروط المقتضى وهو العتق لانه لما ثبت ضمنا وتبعا
له كان المنظور اليه الاصل لمقتضى دون التبع حتى سقط اعتبار القبول فيه ولو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق
لا يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد ابقا لعتق عن الامر لان كونه مقدور التسليم شرط البيع لا شرط العتق
ولو صرح المامور بالبيع بان قال بعته منك بالالف فاعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتدءا ووقع العتق عن نفسه



عن نفسه لان شرط المقتضى ان لا يصرح به والا لم يبق مقتضى ولانا [illegible] ان المقتضى ليس كالمنصوص عليه فيما
وراء الحاجة اذ لو كان كذلك لثبت المقتضى بشروط نفسه فلم يسقط القبول ولم يشترط اهلية الاعتاق
في الامر بل اهلية البيع ولم يجز بيع الابق ولا يخل التصريح بصحة البيع وعلى هذا قال ابو يوسف رحمه الله
اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه يقع العتق عن الامر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد
القبض لان الملك ثابت هنا لمقتضى العتق فيثبت بشرايط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة
وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة
فلما سقط الركن ثمة مع ان الركن اقوى فلان يسقط الشرط هنا اولى وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق
عن المامور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذه عن الامر والقول
بسقوط القبض باطل لان المقتضى تبع للمقتضي اتفاقا فلا يصح جعله [illegible] مقتضى والقبض
ليس من جنس القبول ولا دونه في الرتبة وذلك ظاهر فلا يصح جعله ساقطا [illegible] لانه انما يسقط به
ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض في الهبة لا يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط
في الجملة الا يرى ان البيع ينعقد بالتعاطي في الخسيس والنفيس في الصحيح وقد سقط الايجاب والقبول
ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح البيع وقد سقط القبول ولا يشكل
هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض
لان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية
وابطال لها ولا يتصور القبض في التالف [illegible] ولا يلزم [illegible] معناه انه لا يلزم على ما قلنا ان [illegible]
ثابت بطريق الضرورة ولا عموم له قول الرجل لصغير هذا ولدي فجاءت ام الغلام بعد موت المقر وصدقته
في النكاح وهي معروفة بالحرية [illegible] ام الغلام انها تاخذ الميراث استحسانا ومعلوم ان النكاح بينهما مقتضى دعوى
النسب لصحة النكاح كالمصرح به حتى يثبت صحته وجعل قائما الى وقت الموت حتى يرث به فلو كان ثبوت المقتضى
باعتبار الضرورة وجب ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالفاسد وبالوطي عن شبهة
ويملك اليمين [illegible] قوله لانه ثبوته الى اخره اشارة الى الجواب عنه وتقريره انا لا نم ان ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء
بل ثبوته اما بدلالة النص كما اختاره الامام شمس الائمة السرخسي او باشارته كما اختاره القاضي ابو زيد الدبوسي وذكر ان
اسم الولد مشترك ليس المراد من المشترك المعنى المصطلح بل معناه اللغوي من قولهم هذا المال مشترك بين الشريكين اي
ان الولد مشترك بين الشخصين حيث لا يتصور الا بوالد ووالدة عادة كاسم الاخ لا يتصور الا باخ اخر لانه من قبيل [illegible]
والتنصيص على الولد يكون تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة [illegible] او اشارة ثم المسئلة مصورة فيما اذا كانت
معروفة بالحرية ويكون ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك شرعا فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح
دلالة او اشارة لا اقتضاء ولئن سلمنا ان النكاح ثبت مقتضى كما اختاره الامام فخر الاسلام الا ان الاقتضاء

النكاح ضمنا كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضي ههنا وهو النكاح متعين
شرعا غير متنوع الى ما يطلب الارث والى ما لا يطلبه بخلاف مسئلة البيع فان البيع فيه متنوع الى ما يوجب الخيار
والى ما لا يوجبه فبعد ما ثبت العقد الصحيح بطريق الاقتضاء يكون نافيا لا باعتبار دليل سبق بل لعدم الدليل
وانتهاء النكاح بالموت في الحرة المسلمة سبب لاستحقاق الارث فيثبت به الارث بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص
لان التخصيص فرع العموم ولا عموم له لما ذكرنا فلا تخصيص حينئذ وان علم ان الاحكام الثابتة بالاقتضاء علم استنباطا اذا
فلا يرده لو قصدوا ولو لم يذكره لكان اظهر وكذا الثابت بدلالة لا يحتمل ايضا لان معنى النص اذا ثبت
كونه علة للحكم وهو شيء واحد لا تعدد فيه وان كان له محال كثيرة وان قلنا بالتخصيص لا يكون علة لذلك الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وذلك تناقض مثاله ما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة
لحرمة التافيف والاذى له حقيقة واحدة وان وجدت في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها فلو
كان ان يقال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة حتى وجد هذا الوصف والاحكام له لا يكون علة
للحرمة فكانه قال هو علة وليس بعلة وهذا تناقض ظاهر لا يقال يجوز ان لا يكون علة ويتخلف الحكم عنه لمانع
لانا نقول هذا الدليل على مذهب من لا يجوز تخلف الحكم لمانع وهو اختيار المصنف كما نبينه في باب القياس
ان شاء الله تعالى واما الثابت باشارة النص فيحتمل الخصوص ان كان عاما لان الثابت باشارة النص كالثابت
بعبارة النص من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل الخصوص كالثابت
بالعبارة وقال القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص لان العموم ما سيق الكلام لاجله فاما ما كان بطريق
الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه حق العموم حتى يحتمل التخصيص قوله ومن الناس
من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر هي فاسدة عندنا اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح
وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه من طرق الاستدلال فاسد عندنا وبعض اصحاب
الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا
ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب
ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم
ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب اذا كان المذكور اسم علم ومنها
مفهوم العدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط والاستدلال بمفهوم المخالفة باطل بطرقه عندنا
فبدا المصنف بابطال مفهوم اللقب فقال منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي ان في
ان التنصيص على الشيء باسمه العلم ليس المراد به المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان اسم جنس
كالماء في حديث الغسل او اسم علم كزيد فانه يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور متمسكين في ذلك بان الانصار



بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالاكسال من قوله عليه السلام الماء من الماء وهم كانوا
اهل اللسان وفصحاء العرب فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال به وبانه
لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون شيء
من كلام صاحب الشرع غير مفيد والعمل بمفهوم اللقب فاسد بالكتاب والسنة والدليل
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
اي الا ان تقول ان شاء الله ولم يدل ذكر الغد على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من
الاوقات في المستقبل وكذا قوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم ولم يدل
ذلك على اباحة الظلم في غيرها واما الحديث فقد قال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم
ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على اباحة الاغتسال لغير الجنابة من اسباب الاغتسال
واما المعقول فهو ان التنصيص لو اوجب التخصيص يلزم احد الامرين وهو اما ترجيح
القياس على النص او انسداد باب القياس وكل واحد منهما باطل وما يؤدي اليه يكون باطلا
وذلك لان النبي عليه السلام بين الربوا في حديث الاشياء الستة باسماء الاعلام كالحنطة والشعير وهو
نص معلوم يتعدى الحكم منه الى الارز باجماع القايسين والتنصيص باسم العلم لو ان اوجب
التخصيص ونفي الحكم عما عداه فان جاز تعديته حكم هذا النص يلزم ترجيح القياس على النص
بالضرورة وان لم يجز يلزم انسداد باب القياس وهو مفتوح بالاجماع فعلم بما قلنا ان الجواب
عن استدلال الانصار بالحديث بان لا نسلم انهم فهموا ذلك من التخصيص بالنص بل انما فهموا ذلك
من اللام الاستغراقية مع الاضافة الى الماء فان هذه الصيغة تفيد الحصر بدليل الاستعمال حيث
لا يقال فيما لا ينحصر ولا القتال حيث لا ينحصر فيقال السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد والحصر
ينفي ثبوت الحكم في غير المحصور وهذا في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من
الماء مما يؤيده لكن لما انعقد الاجماع على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا نفي الانحصار
فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة
منحصر في المني لا يثبت بغيره وهذا معنى قوله وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء اي في وجوب الغسل
الذي يتعلق بقضاء الشهوة قوله عمران الماء جواب عما يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الغسل بالتقاء
الختانين بلا ماء اجاب عنه بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة
دلالة بالالتقاء اذ الانزال امر خفي فاقيم الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما ادير الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر وقولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتنصيص فائدة
قلنا فائدته ان لا يجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور واظهار شرفه على غيره كما في قوله اربعة حرم

فلا تظلموا فيهن انفسكم او يكون المسمى اظهر من غيره واسبق الى اللسان كقوله عم من اعتق شقصا

له من العبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة او نقول فايدة التخصيص ان يتمكن

المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص لينالوا درجة المجتهدين

وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس لا يقال هذا لا يصلح ان

يكون فايدة التخصيص لان فيه رد الحكم الى معرض الخطا او الاعراض عن النص المعصوم من

ذلك لانا نقول لا خطا في الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل مجتهد

مصيب فظاهر واما على قول المخطية فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب في حق العمل بالاجتهاد

وعلى المومنين الثواب لازم على انه معارض بجواز التعبد بالقياس اجماعا اذ الرسول عم كان

قادرا على التنصيص على الاحكام كلها واعترض على اصل المسئلة بان اهل السنة استدلوا

بها جواز روية الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المومنون

محجوبين وهذا العمل بمفهوم اللقب واجاب عنه العلامة النسفي رح بان التخصيص بالشي لا يدل

على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج من قبيل التخصيص والاستدلال بهذه الاية من

حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة

لاستواء الفريقين في الحجب حتى ملك لعل قول العلماء التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا

المذكور كما قال صاحب الهداية وقوله في الكتاب جاز الوضوء للتخصيص فايدة اذ الكلام مما اذا

لم يدرك فايدة اخرى بخلاف كلام الرسول فانه اوتي بجوامع الكلم فلعله قصد فايدة لم تدرك الا ترى

ان الخلف قد استنبطوا من كلامه احكاما وفوايد لم يبلغ اليها السلف بخلاف امر الرواية فانه قلما

يقع التفاوت فيه حرا بما ومنها ما قال ان في اي من الوجوه الفاسدة ما قال ان نفي ان الحكم

متى علق بشرط او اضيف اي رتب على اسم موصوف بوصف خاص اوجب ذلك نفي الحكم عند عدم

الشرط او الوصف وقيد الوصف بالخاص احترازا عن الوصف العام وهو ما يشمل جميع افراد الموصوف

بنفسه كقوله عم في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات والوصف الخاص

المسلمة للخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ان لم يوجد سبب اخر ولكن هذا العدم عندنا

هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده وعند جميع القايلين بالمفهوم هو ثابت بالتعليق

مستند الى عدم الشرط وسموا هذا مفهوم الشرط وكذا قالوا ان الحكم المضاف الى وصف كما يدل عند وجود العام

ذلك الوصف على وجود الحكم يدل على انتفايه عند عدم ذلك الوصف وسموه مفهوم الصفة ولهذا اي ولان

عدم الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي رح نكاح الامة عند فوات الوصف وهو الايمان



الايمان او الوصف الشرط وهو عدم طول الحرة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا

ان ينكح المحصنات المومنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة اي يصلح مهرا لنكاح

الحرة او ملك لكن لا يجد الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي فلينكح مملوكة

من الاماء المسلمات والفتى والفتاة الشاب والشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان

كانا كبيرين وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح

الامة بعدم طول الحرة ووصف الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط

او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عنده وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط

ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان والالزم عليه ان مفهوم

قوله تعالى المحصنات المومنات يقتضي ان لا يكون طول الحرة الكتابية مانعا وقد جعله مانعا حيث

لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة الكتابية لان ذكر ممنوع على احدى الروايتين عنه ولو سلم فالعمل

بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه هنا اذ صح انه الجزء عن ارقاق الذي

هو اهلاك حكما واجب ما امكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع ان الولد يتبع خير

الابوين دينا قوله وقال المبتوتة عطف على قوله لم يجز اي ولان المعلق بالشرط يعدم لانعدامه

قال ان غير الحامل المبتوتة لا تستحق النفقة على زوجها الا اذا كانت حاملا لان وجوب النفقة معلق بالحمل

كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وتعليق الحكم بالشرط يدل على عدمه عند عدم

الشرط عنده وقال الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الربيبة بسبب الدخول بامها مقيدة

بوصف وهو انه يكون من نسائنا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن اوجب

ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تحرم بنت الزاني عليه وقال ان غير ايضا المراة لو

امتنعت من كلمات اللعان بعدما لاعن الزوج تحد وعندنا تحبس حتى تلاعن او تصدق زوجها لان

درء الحد عنها مقيد بكلمات اللعان في قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات

بالله انه لمن الكاذبين فينتفي الدرء عند عدم القيد وهو الشهادات المؤكدات بالايمان قوله

وهذا بناء اي هذا الخلاف بناء على ان غير الحق الوصف بالشرط في ان الحكم كما تعلق بالشرط يتعلق

بالوصف فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال كما انه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم في الحال

واعلم ان هذه مقدمة لا نزاع فيها فان الرجل لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق يصير الطلاق معلقا بالدخول واما النزاع في المقدمة الثانية وهي

قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب وتلخيص هذا الكلام ان نقول هاهنا

خمس مقدمات فالثنتان منها لا نزاع فيها والثلاث منها فيها النزاع غير ان الثنتين من

بهذه الجملة التي فيها النزاع متفرعتان من واحدة منها بيانه انه لا خلاف لاحد ان الوصف
ملحق بالشرط وان لم يحل شرط زمان صيرورة اللفظ سببا لكن الخلاف في شرط
ما ذا منه فنقول عمله عندنا في منع السبب وعند الشافعي في منع الحكم على معنى انه لولا التعليق
لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا موثر للتعليق في قوله انت طالق فيمنعه من الوجود وانما يوثر
في حكمه ليمنعه من الثبوت فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل
في الدين وشرط الخيار في البيع والاضافة كانه لو قال لامراته انت طالق غدا ينعقد
السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يوثر في ثقله
الذي هو سبب السقوط بالاعدام بل يوثر في حكمه وهو السقوط الى الارض وانما قلنا لما كان ملحقا
بالشرط كان اثره في منع الحكم ايضا دون السبب كالشرط ويتفرع من الاختلاف في هذه المقدمة
اختلاف في زمان صيرورة اللفظ سببا فعندنا هو زمان الشرط لانعدام السبب قبله وعنده
زمان التعليق لتحقق السبب عنده ويتفرع منه الاختلاف في تعين عمل الشرط ايضا انه هل يوجب
العدم عند العدم ام لا فعندنا لا يوجبه لان اللفظ لم ينعقد سببا لوجود التعليق فكان العدم
عند عدم الشرط لانعدام سببه لا للمانع مع وجود سببه وعنده لما انعقد سببا فقد وجد ما هو الموجب
لثبوت الحكم وانما لم يثبت الحكم بعد وجود سببه لوجود التعليق فكان العدم عند انعدام الشرط
مضافا الى التعليق كما ان الحكم عند وجود الشرط يكون مضافا اليه ولذلك ابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امراة فهي طالق
او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لان المحل القابل
لذلك التصرف شرط زمان صيرورة اللفظ سببا والقابلية في هذه التصرفات بالملك فيلغو
بدونه كما لو قال لاجنبية انت طالق ولعبد الغير انت حر وعلماؤنا جعلوا هذه التعليقات صحيحة
لانتفاء الطلاق والعتاق عند حاله وقوع هذه الشروط في الملك وجوز تعجيل النذر المعلق
بان قال ان شفى الله مريضي فعلي درهم لوجود السبب وان تاخر الشرط وجوز التكفير بالمال
قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين لان السبب هو اليمين عنده ولهذا الله
يضاف اليها فيقال كفارة اليمين والحنث شرط يتعلق به وجوب الاداء ويتضح هذا جدا
اذا قال ان فعلت كذا فعلي كفارة يمين واذا كان كذلك يكون هذا ادا بعد سبب الوجوب
فيصح وان كان قبل وجوب الاداء كالتكفير بعد الجرح وتعجيل الزكوة قبل حولان الحول
وتعجيل الدين المؤجل ثم لما ورد الاشكال على الشافعي بانه على مقود كلامه هذا ينبغي ان يجوز
التكفير بالصوم ايضا قبل الحنث فقال في الانفصال عنه المالي يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب ادائه لان المال مع الفعل سواء ان يخاذ لم يثبت المال بالوجوب وان لم يثبت



وان لم يثبت وجوب الاداء الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء
وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الاداء واما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب ادائه لان الفعل عين ادائه فمتى ثبت وجوبه ثبت وجوب ادائه فلما تاخر وجوب
ادائه الى ما بعد الحنث بالاجماع تاخر نفس الوجوب ايضا ضرورة الاتحاد فلما ادى الكفارة قبل الحنث
في تلك الصورة يقع قبل نفس الوجوب فلهذا لم يجز قوله واما نقول اي علماؤنا يقولون ان
اقصى درجات الوصف اذا ظهر تاثيره ان يكون علة الحكم ولا خلاف ان العلة توجب الوجود عند وجودها
ولا توجب العدم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة المعينة من حيث
هي هي عدم الحكم على ما ياتي تمام تقريره في باب القياس ان شاء الله تعالى ولا يلزم علينا اشتراط
السوم بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة حتى لم تجب الزكوة في العوامل عندنا ايضا لان
عدم الوجوب في العوامل لم يثبت بذلك الحديث بل بقوله عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة
صدقة قوله ولا يلزم اي لا يلزم على ما ذكرنا ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في
دعوى المبسوط امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر
فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين ولولا ان التخصيص بالوصف
يوجب النفي لثبت نسبهما كما لو قال زفر رحمه الله لان ثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق
يبين انها صارت ام ولده من ذلك الوقت وهما قد ولدا على فراشه ونسب ولد ام الولد
يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد ولا قول الشهود عطف على قوله امة
اي لا يلزم ايضا ما ذكر في الشهادات اذا قال الشهود في الميراث لا نعلم له وارثا اخر
في ارض كذا لا تقبل شهادتهم عند ابي يوسف ومحمد لان تخصيص النفي في ارض كذا يكون اثباتا
في غيره وعن له لان ذلك اشارة الى الجواب عن المسالة الاولى يعني ان كونه نفيا للآخرين ليس
للتخصيص بوصف الاكبر به بدليل انه لا يثبت نسبهما ايضا اذا اشار الى الاكبر وقال
هذا ابني مع ان التخصيص بالاسم العلم لا يوجب التخصيص كما بينا ولكن انما لا يثبت النسب
لان التخصيص بوجه سكوت عما وراء غير ان المسكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
حكم المسكوت فجعل في المعنى حكم المنطوق لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع
الحاجة اليه لكن الاقرار بالنسب عند ظهوره كونه مخلوقا من مائه واجب شرعا وكان سكوته
عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا ضرا حملا لامره
على الصلاح بدلالة حال المسلم حتى لا يصير تاركا للفرض لا التخصيص الاكبر بالدعوة او نقول
انما انتفى نسب الآخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لقلة الحاجة الى البيان
فانها صارت بثبوت نسب الاكبر ام ولد فثبت نسب الآخرين بلا دعوة لانا نقول

انما يكون كذلك لو كانت دعوه الاكبر قبل ولادة الاخرين وفي مسلتنا دعوه الاكبر بعد ولادة
الاخرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل ولدا ولد الامه فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة
وان لما ثبت الاكبر انما كانت فراشا له من وقت الولادة فيكون ولادة الولدين على فراشه
قلت لانم ذلك فقد ذكرنا ان المبسوط ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال
الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش منها فلا يثبت نسبهما منه الا بالدعوة قوله ولتخصيص
الشهود اشارة الى الجواب عن المسلة الثانية وتقريره ان التخصيص وان اوجب الحكم في خالفه
فلا اقل من ان يورث شبهة وتهمة وكان في تخصيص الشهود مكانا ايهام انهم يعلمون له وارثا اخر
في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة وقد اعتبر
ابو حنيفة في قبول شهادتهم ان سكوتهم عن ساير المواضع سكوت في غير موضع الحاجة الى البيان
لان ذكر المكان ليس بواجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا اخر تقبل شهادتهم
اتفاقا والسكوت في غير موضع الحاجة ليس ببيان الا يرى انه لو شهدوا انه غصب منه عبدا او شهد اخر
انه غصب عبدا منه اسمه سالم قبلت شهادتهما لان هذه الزيادة والسكوت عنه سواء على ان ذكر المكان
يحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفة باعتبار انهما تفحصا في ذلك الموضع دون ساير المواضع ويحتمل ان
يكون للمبالغة في نفي وارث اخر يعني لا نعلم له وارثا اخر في ارض كذا مع انه منقطع تربته ومجمع اسرته فاحرى
ان لا يكون له وارث اخر في موضع اخر فلا عارض هذه الاحتمالات ذلك الاحتمال لا يتمكن التهمة في شهادتهم
فيقبل قوله ولو كان موصوفا شرطا معنى لو كان الوصف في معنى الشرط وملحقا به فعدمه لا يدل على عدم الحكم
ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط داخل على
السبب لا على حكمه قصدا لانه يلي المذكور دون غيره حقيقة ان المعلق عبارة عن ايقاع الحكم على تقدير
الشرط لا مطلقا فيكون قصده انشاء الطلاق على تقدير الشرط لا مطلقا فيكون قصده انشاء
الطلاق في محل بعد وجود الشرط لا في الحال الا يرى ان اهل اللغة اتفقوا على ان الجزاء متعلق بالشرط
واذا كان داخلا على السبب يمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالرمي
فانه نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين المرمى
الترس منع الرمي عن انعقاده علة للقتل لانه منع القتل بعد وجود سببه فكذا التعليق
بالشرط في الشرعيات وهذا لان اعتبار التصرف في الشرع بثلاثة اشياء الاهلية والمحلية واتصال
التصرف بالمحل ثم انه كان انعدام المجموع بانعدام الاهلية او المحلية لا ينعقد سببا كبيع الحرة والبيع
من المجنون فكذا بانعدام الاتصال واذا كان الشرط مانعا من انعقاد السببية لا يكون الشرط موجبا
عدم الحكم عند عدمه بل يكون عدم الحكم عند عدمه بناء على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق ولا يكون
اللفظ سببا زمان وجود التعليق بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فان قيل اذا قال القائل
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق وجعلها انما يصير ذلك

٩١

ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما يصح
من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فلا يعمل عمله وهذا بخلاف الاضافة الى زمان كقوله انت
طالق غدا الان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التاخر وذلك الزمان لا ينافي الحكم والسبب
الا يرى انه لو قال انت طالق الساعة ثبت الحكم والسبب جميعا وانما يمتنع ما يمتنع بالاضافة وجود
صفة التاخر في ذلك الزمان فكان مانعا من وجه دون وجه فقلنا بكونه مانعا للحكم دون السبب عملا
بالشبهين وصار كتاجيل الدين فانه لا ينفي وجوب السبب بالمحل لان سبب الوجوب العقد ومحل
الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يوجب المطالبة
ولذلك لا يصح التعجيل بخلاف التعليق فانه للمنع واستحال ان يكون مع المانع سببا ولان
الجزاء في اليمين بالله دليل ثان على ان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال بيانه ان الجزاء في
اليمين بالله وبغيره كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يجب الا بعد انتقاض تركيب اليمين بتفويتها
بالحنث اتفاقا ويستحيل ان يقال في شي انه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه لان من
ادعاء السبب لم يتصور تقرره عند وجود المسبب فعرفنا انه بعرض ان يصير سببا عند وجود
الشرط لا ان يكون سببا في الحال قوله ولهذا لو حلف لا يطلق اي ولان المعلق لا ينعقد سببا حال
التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امراتي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت
طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية اجماعا لان قوله انت طالق
لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في اليمين الاولى فيكون هذا استدلالا
بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم وهذا اي دخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتها
بخلاف خيار الشرط في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع
بدلالة الاجماع فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولولا انه سبب في الحال لما
حنث والمعنى فيه ان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يودي الى القمار
الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بشرط خطر تام ولهذا كان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط
الخيار كما لا يجوز مع ساير الشروط الا ان الشرع جوز ذلك نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات
كيلا يغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة والضرورة
تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب
والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما
فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه فاذا ثبت ان التعليق
تصرف في السبب باعدامه قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي
استغنينا عن اقامة الدليل على احكام التعليق لكونها متفرعة على هذا الاصل فصح تعليق الطلاق

في العتاق ونحوهما بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة
وهي موجودة في الحال واما الملك فانه محل ما يشترط في باب الطلاق والعتاق وهذا الكلام
ليس بايجاب في الحال لما بينا فلا يشترط الملك في الحال ويصح التكفير بالمال قبل الحنث عندنا
لما بينا انها ليست بسبب في الحال والاداء قبل الوجوب لا يجوز اتفاقا كما لا يجوز قبل اليمين ويفرق بين البدني
المالي والبدني ساقط الاعتبار لان الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل في جميع حقوقه لحصول الابتلاء
به وانما المال او منافع البدن آلتان يتادى بهما الواجب فكان الاداء اي فعل الاداء في البدني المعلق بالشرط
لا يجوز قبل وجود الشرط فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان
المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا لو ظفر بجنس
حقه واستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه سقط
من ذمته لا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتادى الزكوة بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود
هو حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك يحصل بالنائب على ان الانابة فعل منه فاكتفي
به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة وذلك
لا يحصل بالنائب ولا يلزم على ما ذكرنا ان التيمم لا يجوز عند القدرة على استعمال الماء وهذا
عمل بمفهوم الشرط لانا لا ندعي ان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بل ندعي انه لا يتعرض له
بحال عدم الشرط والحكم فيه باق على الاصل والاصل فيه عدم الجواز اذ لو خلينا ومجرد عقولنا
لحكمنا بان التراب المغبر لا يقوم مقام الماء المطهر بل يعرف بالنص كونه مطهرا حال عدم الماء فيقتصر
الحكم عليه قال ومنها ما قال ان في يد ان المطلق وهو المتعرض للذات دون الصفات يحمل على
المقيد بصفة من الصفات سواء ورد في سبب او شرط او حكم او حكمين في حادثة واحدة لان
المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف محتمل له والمقيد ناطق به محكم فيه وابدا يحمل المحتمل
على المحكم ويرجح الناطق على الساكت عند التعارض ولهذا حمل النص المطلق في السوم وهو
قوله عم في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة اتفاقا
وكذا حملت نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وهو قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واستشهدوا
شهيدين من رجالكم على المقيد بها وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين
وكذا نصوص الهدايا في المتعة والقران وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي حملت على المقيد بالتبليغ في جزاء الصيد وهو قوله تعالى هديا بالغ الكعبة هذا اذا كان المطلق
والمقيد واردين في حادثة واحدة وكذلك اذا وردا في حادثتين مثل كفارة القتل فان الرقبة
فيه مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى ساير الكفارات
لانها جنس واحد اذ كل واحدة منها جزاء بسبب تكفير وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا في الحكم

في الحكم في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فاما
في حادثة واحدة في حكم واحد يحمل بالاتفاق وذلك لان الاطلاق امر مقصود لانه ينبئ عن التوسعة
على المكلف فان التقييد امر مقصود ينبئ عن التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال
احدهما بالاخر اما الامكان في حادثتين فظاهر وكذا في حادثة واحدة لجواز ان يكون التوسعة
مقصودا للشارع في حكم حادثة والضيق مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام
في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر ما امكن لانا نهينا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وفيه
تنبيه على ان العمل بالمطلق واجب لان الله تعالى نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق
مسكوت فكان في الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على هذا المنهي عنه والى هذا
اشار ابن عباس رضي الله عنه حيث قال ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما بين الله اي اتركوا على الابهام
فان الاستقصاء شوم والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه ثم بين المقيس مثالا
لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فقال قال
ابو حنيفة ومحمد ومن قرب الى ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا للصوم
انه يستانف الصوم خلافا لابي يوسف والشافعي لان شرط الاخلاء عن المسيس في صوم الكفارة شرط التقدم
عليه وذلك التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله تعالى قبل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان
يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولما لم يشترط التقديم على المسيس فيه اي في صورة الاطعام لم يشترط الاخلاء
عنه فلا يلزم الاستيناف وانما منع عن المسيس قبل الاطعام عندنا خلافا لمالك لجواز ان يقدر
على التحرير والصيام فيقعان بعد المسيس والنهي اذا لم يكن لمعنى في المنهي عنه لا يعدم الفساد
ثم قوله ليلا عامدا ليس بقيد لان العمد والنسيان في الليل سواء نص عليه في شرح الطحاوي
اما قوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع
التتابع ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق وكذا يجوز التيمم بالتراب بالمقيد من الخبر في
قوله عم التراب طهور المسلم وبكل ما كان من جنس الارض كالجص والنورة والزرنيخ خلافا
للشافعي وابي يوسف واحمد بالمطلق منه في قوله عم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اذ الارض
تناولها لان كون التراب مطهرا لا ينافي كون غيره مطهرا ايضا قلت ليس التراب من قبيل
المقيد الاصطلاحي وانما اراد به الخصوص من العموم قوله وقيد الاسامة شروع في الجواب
عن الصور التي ظن الشافعي ان المطلق فيها محمول على المقيد وتقريره انا لا نسلم ان اشتراط الاسامة
في نصب الزكوات من جهة بل الحمل بل انما ثبت ذلك بالحديث المعروف وهو قوله عم ليس في
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا قيد العدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم لا يوجب نفي قبول شهادة الفاسق بل يوجب التوقف والتثبت في خبر الفاسق
الثابتة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وكذا اشتراط التبليغ في الهدايا ثابت بقوله

ثم محلها الى البيت العتيق او باشارة اسم الهدى فانه اسم لما يهدى الى الحرم فان قيل انتم
قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار وهذا اينما يعمد عليكم
قلنا لا لان التقييد فيها ثبت بالحمل بل بزيادة على الثابت بقراءة ابن مسعود رض فصيام
ثلثة ايام متتابعات فاجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهو حمل المطلق على
المقيد اجماعا لان الحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين بان يجب متتابعا وغير متتابع
ولا يلزم علينا قضاء رمضان لان رواية ابي لم تشتهر والزيادة بخبر الواحد لا تجوز بخلاف قراءة
ابن مسعود رض فانها قد اشتهرت فجاز الزيادة بها بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والقيد في السبب
حيث يجري كل واحد منهما على سننه كما علمنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص
المطلق وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب
متعددة فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل وهو قوله وهو نظير ما سبق
اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق في تعليق
الحكم بالشرط انه لا يوجب النفي عندنا حتى جاز ان يكون الحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا
اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني يمتنع ان يثبت الحكم الواحد بالارسال
والتعليق معا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا
للوجود بالارسال والتعليق كما ان الملك قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وبعد التعليق
لم يتبدل العدم لما بينا انه لا تاثير للمنع فبقي محتملا للوجود بطريقين كما كان واذا ثبت هذا
في الارسال والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد ايضا لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان
يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق على البدل وان امتنع ثبوته بهما معا فلذلك
لم يجز الحمل وان كما قلنا لم يحمل المطلق الوارد في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في صوم
كفارة الظهار والقتل وان وردا في حادثتين وهذا الذي ذكره لا اصل له لان الحمل انما يحمل المطلق
على المقيد اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كان نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان صوم
كفارة الظهار والقتل بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق وان لم يكن كفارة لانه بدل عن الهدي
الذي هو دم جناية ولهذا لا ياكل المهدي منه فلا يكون حمله على احدهما اولى من الحمل على الاخر
فبقي على الاطلاق لا انا نقول لا نسلم ان صوم المتعة كفارة بل هو نسك محض بمنزلة الهدي الذي صار
الصوم خلفا عنه ولهذا ياكل المتصدق منه عندنا سلمنا ذلك لكن انما لم يجز صوم السبعة قبل
ايام النحر لانه لم يشرع الا ان التفريق واجب الا ترى انه اضيف هذا الصوم الى وقت الرجوع
بكلمة اذا فلا يكون واجبا قبل مجيء وقته كالظهر لا يجب قبل الزوال قاله ومنها ما قال ابن الملك

قال بعضهم اعلم ان ورود الحكم بعد السبب على اربعة اوجه احدها ان يستقل مع السبب ويخرج
مخرج الجزاء كما روي انه عم سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يختص بسببه بلا خلاف لان فاء
الجزاء يدل على سببية الاول للثاني وثانيها ما خرج مخرج الجواب للسؤال المذكور سابقا ولا
يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى تقول اكان لي عليك كذا فتقول نعم او اليس عليك لي كذا فيقول
بلى فيكون مختصا به لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال قال الله تعالى فهل وجدتم ما وعد
ربكم حقا قالوا نعم اي وجدنا ما وعدنا ربنا حقا وثالثها ان يكون جوابا ويكون مستقلا بنفسه والكلام
زائد على قدر الجواب كما لو قيل لرجل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من الجنابة او قيل له تعال
تغد معي فقال ان اغتسلت فعبدي حر او ان تغديت فعبدي حر فكذلك يختص به لان الداعي الى
يمينه سؤال فيقيد اليمين بتلك الغداء والجنابة حتى لا يحنث بغيرها عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي
الا ان ينوي الابد حينئذ يحنث بكل غداء وبكل اغتسال ورابعها ان يكون زائدا على قدر الجواب زيادة
غير محتاج اليها بان قال والله لا اتغدى اليوم او ان اغتسلت الليلة فعبدي حر فهو موضع الخلاف
فعندنا يصير مبتديا وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وعند الشافعي يحمل
على الجواب كانه لم يزد لنا انه لو لم يكن مبتديا يلزم الغاء الزيادة وايضا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا
بالعمومات الواردة في حوادث خاصة باسباب خاصة وشاع وذاع ذلك بينهم من غير نكير وقال
ان في الجواب قد تقع عادة مع الزيادة كما في قصة موسى عم في عصاه الاية وفي قصة عيسى عم
قال سبحانك ما يكون لي ان اقول الاية قلنا سلمنا ان الزيادة على الجواب جائزة لغرض ورائه الجواب
لكن لا يكون ذلك من نفس الجواب حتى لو قال لا اغتسلت الليلة من الجنابة فاغتسل من جنابة لا
يحنث لانه افصح به واعاده جميع ما في السؤال صريحا فصارت المسئلة على ثلثة اوجه اما ان يقتصر
على قدر الجواب او يزيد عليه او يقتصر على التمام او يأتي بالتمام قاله ومنها ما قال بعضهم ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم فلهذا الاشتراك في الحكم عنده فيكون بناء على انه يجب ان يكون
المخاطب باحديهما عين المخاطب بالجملة الاخرى كما هو مقتضى قانون علم المعاني ولما لم يكن الصبي
مخاطبا بالصلوة اجماعا ينبغي ان لا يكون مخاطبا بالزكوة ايضا بحكم القران وقد يكون بان يكون الامر
الاول للندب فكذا الثاني المعطوف عليه او العكس كما حمل بعضهم قوله عم وليتوضأ على الندب
بقرينة المعطوف وهو وليبن على صلوته ما لم يتكلم لذلك والحاصل ان الجملتين اذا عطف
احديهما على الاخرى لا بد من اشتراك اما في المسند اليه او المسند او في قيد من قيودهما كما ذكره صاحب
المفتاح لان العطف يقتضي ذلك الا ترى انه لو قال لزينب طالق وعمرة يكون عمرة مشاركة لزينب
في المذكور وهو الطلاق قال المعلق لجاب العطف الشركة بين الجملتين فاسد لان الشركة انما تجب
اذا عطفت الناقصة لافتقارها الى ما تم به وهو الخبر فاذا تم بنفسه بذكر الخبر لم يجب الاشتراك الا فيما

لانه خلاف الظاهر
وفيه تمسك عليه
وعلم انه قيل ان
الاجوبة الاقسام
الاربعة ثابت
فقوله فسجد يحتمل
انه وقع للتلاوة
او للقضاء المتروكة
او لشرعه زيادة
او للسهو فانه
نقل السبب معه
فخص به وكذلك
قوله فرجم فانه
حيث الاسباب
لانه يحتمل انه وقع
ردة او قتل بغير
حق او فساد في
الارض او سياسة
او زنى بعد احصان
فلما ذكر الزنا اختص
به وكذلك بلى ونعم
عام لابهامهما من حيث
انه يصلح جوابا لانواع
من الكلام فعند ذكر
السبب يتعلق به
النفيين الاخرين
لان المقصود الذي دل
الكلام نكرة واقعة
في موضع النفي لان
ذلك لا يخلو عن محل
ما في النفي فيعم
محل النزاع والاولى ان
العام لا يختص اوان
اقول لا يخص بسببه

متقررالبه كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ستعلق العتق بالشرط ايضا لان
هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية
على مثلها بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث طلقت ضرتها
في الحال لان قوله وضرتك طالق وان احتمل العطف على الجزاء لكن اظهار الخبر يوجب العطف
على مجموع الشرطيه لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك مع انه ولذا قلنا
اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء قلنا ان قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وان كان تاما
من حيث انه جملة يصلح جزاء للجلد الكريم كما يصلح الجلد جزاء للسفيه الغبي اللئيم لكنه فاقر نظرا الى الرد
اذ الجزاء الابد له لم يتعلق بشيء وكانت انشائية مثل فاجلدوا اذ المخاطب بها الائمة فجعل ملحقا
بالاول اي عطفا عليه واما قوله فاولئك جملة اخبارية لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بولاية الامام
ابتداء لا محكي لا ما يكون حكاية عن حال ماضية قائمة بذلك الشخص فلا يصلح عطفا على الجزاء بل على
الجملة الشرطيه كما في وضرتك طالق وتمته ملخصا يأتي في باب الاستثناء ان شاء الله تع قال ومن
التمسكات الفاسدة فصل لما فرغ من بيان الاستدلالات الفاسدة المبتنية على القواعد الكليه شرع
في بيان بعض الاستدلالات الجزئية الفاسدة فقال التمسك بما روي انه عم قاء فلم يتوضأ لاثبات
ان القيء غير ناقض للوضوء قليله وكثيره كما ذهب اليه الشافعي فاسد لان المروي انما يثبت عدم
التوضي منه عم عقيب القيء اذ الفاء للتعقيب وليس ذلك محل النزاع وانما النزاع في انه هل يجب
بذلك الوضوء عند ارادة الصلوة ام لا والمروي لا تعارض له الا ان يزاد فيقال وكان من عادته عم
الدوام على الوضوء او قاء فلم يتوضأ حتى صلى فح يكون الاستدلال صحيحا وكذا التمسك بقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة لاثبات تنجس الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد
لان النص يثبت حرمة تناول الميتة والنزاع في فساد الماء بالموت فيه فاين احدهما من الاخر
وفيه نظر لان الاية بعبارتها ان دلت على الحرمة لانها سيقت لها الا انها تدل باشارتها
على فساد الماء بموت الميتة لان الحرمة فيما يصلح غذاء اذا كانت لا للكرامة يكون اية النجاسة
ولا شك ان الماء يتنجس بوقوع النجس فيه وكذا التمسك بقوله عم للسائلة عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه بالماء العموم جواز ازالة النجاسة بالمايع الذي لا يجوز التوضي كما ذهب اليه الشافعي ومالك
واحمد واسحاق وداود ومحمد بن الحسن وزفر فاسد لان النص يقتضي وجوب غسل النجس بالماء
حال قيامه على المحل ونحن نقول به وانما الخلاف في انه لو زال ذلك النجس بالمايع هل يحصل
الطهارة ويسقط غسله بالماء ام لا والحديث لا تعرض لذلك وكذا التمسك بقوله عم لا تنتفعوا
من الميتة بشيء لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها كما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه فاسد



فاسد لان النص يقتضي حرمة الانتفاع بالميتة ولا نسلم موتهما اذ الموت انما يحل الحي ولا حيوة
فيهما لان الحي يتألم بقطعه اذا لم ينفصل اثر الفعل باللحم ولكن ان في جزء الحي يقول ان خلت
الحيوة فيهما فيكون ميتة كساير الاجزاء والاخرى حادثة من البدن متبعه في الطهارة والنجاسة كما
تبعه في الجنابة والحدث وكذا التمسك بقوله عم في اربعين شاة شاة لعدم جواز القيمة كما ذهب
اليه الشافعي ومالك واحمد فاسد لان النص لتعيين الواجب كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد لو
ان الواجب هو المنصوص عليه والقيمة بدله او لبيان ان الواجب احدهما لا بعينه ويتعين باختياره
كما في خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو حنيفة رح ويكون ذكر الشاة ح لتقدير الواجب لا للتعيين عنده
ولما كان لا يكون النص يعرض في موضع الخلاف اذ الخلاف في ان اداء القيمة هل يخرجه عن العهدة
اما ما بيان عين ما وجب او بدله وكذا الاستدلال بقوله تع واتموا الحج والعمرة لله لفرضية العمرة
كما ذهب اليه الشافعي فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام ولا دليل في ذلك على كونهما واجبين
او تطوعين او كان احدهما واجبا والاخر تطوعا اذ قد يؤمر باتمام الواجب والتطوع بعد الشروع
وكذا الاستدلال بقوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك وان
اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضي حرمة هذا البيع والتصرف الحرام لا ينفي ترتب الاحكام
الشرعيه عليه كاستيلاد الاب جارية ابنه فانه حرام مع انه يسقط عنه الحد ويثبت النسب وكذا
التوضي بماء مغصوب حرام مع انه يجوز الصلوة به وكذا يحل ذبيحة المغصوبة المذبوحة بسكين مغصوب
ويجوز الاصطياد بقوس مغصوب ووطي الحايض وما يشاكلها من المسايل فالحاصل انك لو تاملت
وجدت اكثر متمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه باب

اعلم ان اصول الشرع ثلثة اي الادلة التي يثبت بها الاحكام الشرعيه ثلثة فان قلت ينبغي ان يقول
اربعة وان رابعها العقل فانه وان لم يكن حجة في العمليات فلا شك انه حجة في الاعتقاديات والشرع
يتناولها فان اصول الشرع اعم من اصول الفقه فلت غرضه بيان الادلة المختصة بشريعة محمد عم
ولا شك ان حجية العقل غير مختص بها لانه حجة في جميع الملل والنحل وهذه الثلثة اصول مطلقة لان
كل واحد منها مثبت الحكم ابتداء واما القياس لما كان اصلا بالنسبة الى الحكم فرعا بالنسبة الى الثلاثة
الاول وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر قال والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه
الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي حالة
الحيض الثابتة بقوله تع قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هو الاذى واما المستنبط من
السنة فكقياس حرمة قفيز جص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عم
الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة المصاهرة من
الوطي الحلال الى الوطي الحرام بعلة الجزئية والبعضية واما الحصر الدليل الشرعي على الاربعة لان الدليل
الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول عم اولا والاول اما ان يكون متلوا وهو الكتاب اولا

الحجة من حج وهي ماخوذة من قولهم
حج اي غلب سميت حجة لانها
تغلب من قامت عليه والزمه
حقا وهي مستقله بيانات قطعيا
وغير قطعي والبرهان نظر الحجة
الكونية البينة والاصول جمع اصل
لغة من الامور الاضافية فاصول
الشرع اصول بالنسبة الى الاحكام
وفروع بالنسبة الى اصول الكلام
تحقيق

وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثالث وهو الذي لا يكون واردا من
جهة الرسول اما لم يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطا وهو الاجماع وقول صاحب التحقيق
ان الاستدلال بافعال النبي عم من الاستدلالات الفاسدة على الاطلاق منظور فيه فان قلت
فما ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي فكانت الادلة سبعة قلت
شرايع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله ورسوله بلا انكار فكان الدليل في الحقيقة الكتاب
والسنة والتعامل ملحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع قوله والحجة الاصل ترتان
اعلم ان الحجة الشرعية نوعان موجبة للعلم ومجوزة قال القاضي الامام ابو زيد رح الموجبة ما اوجبت
العلم بموجبها قطعا حتى لم يرتفع بخلافه والمجوزة ما جوزت اطلاق اسم العلم على موجبها وهو علم غالب
الراي وان جوزت خلافه والموجبة اربعة كتاب الله وخبر الرسول عم المسموع منه والخبر المروي
عنه بالتواتر والاجماع واصلها السماع منه عم اي طريق ذلك كله واحد وهو خبر الرسول عليه
لانا لم نعرف كتاب الله الا بخبر الرسول والسنة المروية عنه عليه بالتواتر كالمسموع من فيه عم
والاجماع سنده قول الرسول والمجوزة اربعة ايضا العام المخصوص من الكتاب والسنة المتواترة
والاية الماولة وخبر الواحد والقياس وفي هذا الحصر نظر لان الخبر المشهور والاجماع الذي
نقل الينا بطريق الاحاد من المجوزة ستة لا يقال لا نم ان المشهور من المجوزة بل هو
من الموجبة لانا نقول من الراس يلزم بطلان احد الحصرين لانه ان كان من المجوزة فلما قلنا
وان كان من الموجبة فيلزم بطلان حصر من الاربعة ويمكن التفصي عن الحديث المشهور لا عن الاجماع
بان يقال انه مندرج في خبر الواحد لان المشهور احاد الاصل متواتر الفرع فيكون المراد
من خبر الواحد ما لا يكون متواترا قوله اما الكتاب فالقران المنزل على الرسول واعلم ان القران
مصدر كالقراءة واريد به ههنا المقروء فيتناول جميع ما يقرا من الكتب السماوية وغيرها فاحترز
بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما نزل من حيث النظم
وبقوله على الرسول عن المنزل على غيره من الانبياء لان اللام فيه للعهد وهو رسولنا عم وبقوله المكتوب
في المصاحف عن المنزل الغير المكتوب كالذي نسخت تلاوته وبقي احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما نكالا من الله وعن الاحاديث القدسية وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص
بمصحف ابي وغيره مما نقل الينا بطريق الاحاد نحو فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة
عما اختص فمثل مصحف ابن مسعود رض ما نقل عنه او عن غيره بطريق الشهرة حتى لو صلى بما تفرد به
ابن مسعود رض لم يجز لفقدان شرطه وهو التواتر بلا شبهة وهذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور
احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنها وقوله بلا شبهة تاكيد
ولا يخفى ان هذا التعريف رسمي لانه اخذ فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا
كان قرانا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عم قال صاحب التحقيق انه ليس بحد حقيقي سواء اريد
به تعريف مجموع ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض
لانه لم يتعرض بلا مجاز وهو معنى ذاتي للكتاب المحدود وفيه نظر لانا لا نم كون الاعجاز ذاتيا لانا



لانا قد نعقل الكتاب مع الذهول عن الاعجاز على ان الاية وما دونها ليس بمعجز اصلا فضلا عن كونه ذاتيا له
قوله ولا يلزم التسمية اي لا يلزم علينا ان هذا الحد غير مطرد لان التسمية سوى التي في سورة النمل لم تجعل
من القران مع انها دخلت في الحد لانها كتبت في المصاحف ونقلت الينا نقلا متواترا لانه ذكر ابو بكر
الرازي ان الصحيح من المذهب انها اية منزلة من القران لا من اول السورة ولا من اخرها ولهذا كتبت بقلم الوحي مع
الامر بتجريد المصحف عن غير القران ماثور به في قوله عم جردوا مصاحفكم حتى منعوا عن التعشير والنقط كيلا
يختلط بالقران غيره ولكن كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من اخرها بل انزلت
للفصل بين السور وللتبرك والابتداء بها في هذا الجواب نظر لان الرازي يقول انها اية واحدة
انزلت فلا يكون قرانا في اول كل سورة مع كونها مكتوبة فيها فلم يطرد الحد على مذهبه ايضا بل الجواب
الصحيح ان يقال الحيثيات ماخوذة في الحدود فما يطرد الحد ان لو لم يكن المراد من الكتابة الكتابة
على انه قران وليست التسمية كذلك بل كتابته للفصل والتبرك فما قوله والجهر من لوازمه جواب عما يقال
لو كانت التسمية من القران وجب ان يجهر بها كما يجهر في القراءة فاجاب بان الجهر ليس من ضرورة كونها
قرانا كالفاتحة في الاخريين على ان فيه معنى اخر وهو ان يعلم بالاخفاء انها ليست من الفاتحة قلت ولا يخفى ما في
هذا الجواب من الضعف وعلى ما اخترنا من الجواب لا يرد سؤال الجهر حتى يحتاج
الى الدفع قوله وعدم تادي الصلوة بها جواب عما يقال لو كانت التسمية اية من القران وجب ان يتادى
فرض القراءة بها عند ابي حنيفة رح اجاب بانه انما لا يتادى بها فرض القراءة عنده لاختلاف العلماء في كونها
اية فان بعض العلماء ليست بقران فضلا عن ان يكون اية فاورث الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة
فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراءة بها ولم يسقط حرمة قراءة التسمية عن الحائض والجنب بنية القراءة قوله
والرواية تشهد له اي لقول الرازي انها من القران حيث قال اي اصحابنا انه يقول المصلي ويتعوذ بالله
من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة اي الرازي انها من القران حيث قال ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم فيفصلوها
عن الثناء والتعوذ ووصلوها بقراءة القران فدل هذا الاطلاق على انها من القران عنده وقد روى
ذلك عن محمد بن الحسن ايضا ثم الاعجاز في المعنى تام في اصحاب المذاهب لان القران حجة على كافة الناس
حيث تحدى اهل الرسول عم قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية ومعلوم ان العجمي كالعربي من
الاتيان بمثله في البلاغة يعجز عن الاتيان بمثل شعر فصحاء العرب مثل امرئ القيس وغيره فلو كان عجزه
عن الاتيان بمثل القران في البلاغة حجة عليه لكان عجزه عن اتيان مثل شعر امرئ القيس حجة عليه وبطلان
اللازم الملزوم فظهر ان المعنى معجز ايضا ليكون عجزه عن اتيان مثله بلغته حجة عليه وفي الملازمة نظر
لان الحجة ليست عجزه فقط بل عجزه وعجز من لم النهاية في الفصاحة والبلاغة من العرب العرباء وعجز الكل غير
ثابت عن الاتيان بمثل شعر امرئ القيس فلهذا لم يصر حجة عليه على انه لو كان الاعجاز حاصلا بدون النظم
لم يكن الاعجاز مختصا بالقران بل يكون بعض الاحاديث معجزا ايضا وهذا خرق الاجماع والحق ما ذهب
اليه المتكلمون ان اعجاز القران لفصاحته وبلاغته لا لمعناه فقط كما عرف في موضعه قوله فلهذا ابو حنيفة رح

اى لان الاعجاز بالمعنى تام كما هو فى النظم والمامور به فى الصلوة قراة ما هو معجز لم لجعل ابو حنيفة النظم
امرا لازما لجواز الصلوة اقامة للمعنى مقام النظم والمعنى لا شئ اذ كما اى لا عجاز الا انه جعل القران اسما
للمعنى فقط كما ظنه بعض مشايخنا وعلى انه قد روى عنه الرجوع الى قولهما وعليه الاعتماد لقوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا وفيه نظر لانا لا نسلم ان المامور به قراة ما هو معجز وهذا الزم على مذهبه لان الاية الواحدة تكفى
عنده مع انها ليست بمعجزة قال الله تعالى فاتوا بسورة من مثله وهذا غاية التحدى وفى قوله خاصة ينبغى
على ان فيما سواه من الاحكام من حرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة بالفارسية
النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراة بالفارسية لان ذلك ملحق بها وكذا لا يلزم حرمة
مس المصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراة القران بالفارسية على الجنب والحائض لان ذلك لما روى
عن السلف ومنها ان يمنع ولو سلم فالنظم ان فات فالمعنى الذى هو المقصود قايم فثبت هذه الاحكام احتياطا
لا على ان النظم ليس من القران قوله واقسام النظم والمعنى اعلم ان المراد من الاقسام التقسيمات لان قسيم الشئ
حقيقة ما لا يجتمع معه كل الشئ وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض فى نفس الكتاب باعتبار الى كذا
وباعتبار الى كذا والمعنى التقسيمات الواردة على الكتاب من حيث يتوقف على الاقسام الحاصلة
من تلك التقسيمات ومرجع اليها معرفة احكام الشرع اربعة وبهذا التقرير ظهر ان فى عبارة الشيخ قلبا
ثم كل قسم منها ينقسم الى اربعة اقسام وبانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثانى صار عشرين وقد سبق بيان
اقسامه بحمد الله وانما قيدنا باحكام الشرع لان الكتاب بحر عميق لا ينقضى عجائبه ولا ينتهى غرائبه يستفاد
منه احكام غير احكام الشرع فبالنظر الى استفادة تلك الاحكام ربما يزيد تقسيماته على الاربعة مثلا بالنظر
الى البيان الى الابتداى والانكارى والطلبى والتشبيه والاستعارة والكناية وانواع البديع وكذا
بالنظر الى النحو والصرف وغيرها من العلوم المستفادة منه فلو لم يقيد به لما استقام حصر بقوله اربعة
وقال صاحب التحقيق احترز به عما لم يحصل به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وهذا الايكاد
يتضح اذ ما من معنى يستفاد من الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان ذلك حكما شرعيا او لا فلا يستحق
للاحتراز قوله وكذا السنة اعنى بها قول الرسول عم جامعة للامر والنهى اى يشارك الكتاب فى
الاقسام المذكورة فيكون بيانها بيانا للكتاب بيانا فيها وللسنة اقسام اخر على الخصوص وهذا باب بيان
تلك الاقسام فنقول السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل فى الاصطلاح ما لم يذكر راويه واسطة
بينه وبين الرسول عم كما يقول قال رسول الله عم والمسند بخلافه والمرسل اربعة انواع ما
ارسله الصحابى وهو فى العرف من راه عم وطالت صحبته معه وان لم يرو عنه عم وقيل وان
لم يطل وذلك مقبول بالاجماع حملا لروايته على السماع منه عم والثانى ما ارسله القرن الثانى
او الثالث اى التابعون وتبع التابعين وهو حجة عندنا وعند مالك وفى احدى الروايتين عن احمد
بن حنبل خلافا للشافعى على التفصيل الذى نذكره واحتج اصحابنا على قبول المراسيل باجماع
الصحابة والتابعين اما اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات الاحداث من الصحابة رض
كابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن لهم كثرة صحبة مع رسول الله عم وكانوا
يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او تفحص انهم رووه عن النبى عم بواسطة او بغير واسطة

واسطة قال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عم وانما كان يحدث بعضنا
بعضا لكنا لا نكذب واما اجماع التابعين فان ارسال الحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى كان
مشهورا مقبولا عندهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم وما الدليل المعقول فهو ما اشار اليه المصنف
ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت المروى واعتمادا
على صحته بل هذا فوق المسند كما اختاره عيسى بن ابان وهو اختيار المص فان من اشتهر عنده
حديث لسماعه لطرق متعددة طواها وقال قال رسول الله عم واذا بلغ من واحد سنده
اليه ليحمله ما حمله واضاف الطعن اليه عند ظهور ضعفه قال الحسن متى قلت لكم حدثنى
فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر وقال
ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم النخعى
اذا رويت حديثا عن عبد الله فاسنده لى فقال اذا قلت لكم حدثنى فلان عن عبد الله
فهو الذى روى لى ذلك واذا قلت قال عبد الله فقد روى غير واحد وفى الكلام
فى ارسال من لو اسند عن غيره لقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن
به الكذب على النبى عم اولى وهذا لانه اذا اسنده فانما يشهد عليه بانه روى ذلك
واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله عم بانه قال ذلك ومن لا يستحل تلك الشهادة
على غير النبى بالكذب فكيف يظن به انه يستحل الشهادة على النبى عم بالاختلاق مع
قوله عم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فثبت ان الارسال اقوى اتصالا
من الاسناد قوله لكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لو كان المرسل راجحا على المسند
لجاز النسخ به اى الزيادة على كتاب الله تعالى كما جاز بالمشهور اجابه بانه انما لم يجز ذلك لان
هذا ضرب مزية ثبتت للمراسيل بنوع من الاجتهاد فلو جازت الزيادة به لكان فيه
شبهة الزيادة بالاجتهاد بخلاف المشهور لان الشهرة تقوى وصف الاتصال برسول الله عم
والخبر انما صار حجة بالاتصال فكان الرجحان ثمة لمعنى فى نفسه واما مراسيل من دون هولاء
اى دون القرون الثلاثة وهو النوع الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلفوا فى قبولها قال
ابو الحسن الكرخى يقبل مرسل كل عدل فى كل عصر لان العلة التى توجب قبول مراسيل القرون
الثلاثة وهى العدالة والضبط يشمل ساير القرون وقال عيسى بن ابان وابو بكر الرازى لا يقبل
لان هذا زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبى عم فلا بد من البيان الا اذا اشتهر بانه
لا يروى الا عمن هو ثقة مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله من الائمة المشهورين بالرواية عن
الثقات وتحمل الناس العلم منهم وقال الشافعى لا يقبل مراسيل غير الصحابى الا اذا ثبت اتصاله

بوجه اخر حاله ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد لما ان الجهل
بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته عنه بها فيمنع القبول قلنا معرفة شرايط الراوي
فمن لم يدركه لا يحصل الا بالسماع عمن ادركه واذا كان من ادركه عدلا فقيها فانه لا يروي
عنه مطلقا ما لم يعرف استجماع الشرايط فيه الا يرى انه لو اسند الرواية اليه صحت الرواية
فكذا اذا ارسل على ان قوله يقبل المرسل ان اسند منظور فيه لان العمل حينئذ يكون بالمسند
لا بالمرسل وربما يجاب عنه بان المقصود العمل بالمرسل بعد وجود الاسناد وان لم يثبت
عدالة اسناده قوله وان اتصل من وجه دون وجه اي ارسل الراوي من وجه ثم اسنده من وجه
وهو النوع الرابع من المرسل فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد
اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان الانقطاع دليل الجرح والجرح اولى
من التعديل والاكثرون على انه يقبل الانفصال ويكفي الاتصال من وجه لان المرسل ساكت عن
حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق قوله والمسند اقسام اي
ان المسند ثلاثة اقسام المتواتر والمشهور والاحاد اما المتواتر فهو في اللغة المتتابع والتواتر
التتابع ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض من غير ان ينقطع وفي الاصطلاح
ما يرويه قوم الخ ثم اتفقوا على ان من شرطه كثرة المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على
سبيل الاتفاق في المواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وان يكونوا عالمين
بما اخبروا عالما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا لو سمع ان اهل جوار زم اخبروا
عن حدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين
في الكثرة والاستناد الى الحس واليه اشار بقوله ويدوم هذا الحد ثم قول الشيخ لا يحصى عددهم يشير الى
اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم وذهب الجمهور الى ان ذلك ليس
بشرط فان الحجيج واهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم
بخبرهم مع كونهم محصورين الا يرى ان نقل القران قد تواتر بنقل الصحابة مع انهم مما يحصون ويمكن
ان يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة لا حقيقته لان مثل هذه العبارة قد استعمل في الكثرة
قال في كتاب الشرب المائة وما دونه مما يحصون وما وراءها مما لا يحصون فيكون موافقا لمذهب
الجمهور وانما قيد بالعدالة لما بينا انه في بيان المتواتر من السنة والعدالة شرط فيه وان لم يكن
شرطا في غيرها للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا والصحيح ان العدالة ليس بشرط مطلقا وقوله وتباين اماكنهم يشير الى اشتراط اختلاف
بلدانهم او اوطانهم او محلاتهم وهو مختار البعض لان له تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط
ذلك لحصول العلم باخبار متوطني بلدة واحدة وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معلوما
وهو خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه

٩٧

وضابطه ما حصل العلم عنده فيحصل العلم الضروري فيستدل على ان العدد الذي هو كامل
عند الله قد حصل فتواطؤوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم يدل اما انقطع
بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد
لم نجد اليها في العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل
بالتدريج وذلك مثل نقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما
اشبه ذلك واروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات وانه يوجب علم
اليقين علما ضروريا ان الجمهور ذهبوا الى ان المتواتر يوجب علم اليقين وقال السمنية والبراهمة
انه لا يوجب الا الظن وذهب قوم منهم النظام وابو عبد الله الثلجي الى انه يوجب علم طمانينة
اي يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اليقين اختلفوا
فيما بينهم فقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وهو اختيار المتقدمين وقال ابو الحسين البصري
والكعبي وامام الحرمين والغزالي انه يوجب علما استدلاليا احتج النافون لكونه مثبتا للعلم
بان المتواتر مركب من الاحاد وكل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل لا يرد
الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال وما لا يجوز لم يحصل اليقين
من انضمام الظنون الا ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل
والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا تفيد ثم احتج القائلون بالعلم الاستدلالي
بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل
الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه محسوس وان المخبرين لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم
ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة بينهما وبانه لو كان ضروريا
لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه ولما اختلفوا فيه علمنا ان العلم الحاصل به
مكتسب قلنا لا نسلم ان العلم بصدق الخبر المتواتر موقوف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل
العلم بصدقه علم بعده انه لا داعي لهم على توافقهم على الكذب لان العلم بصدق الخبر المتواتر
يفتقر الى سبق علم تلك الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا وحصول صورة الترتيب لا يستلزم
كونه نظريا لان ذلك ممكن في كل ضروري حتى في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون
لا يكون بان يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما وقوله
لو كان ضروريا لما وقع فيه الخلاف ممنوع اذ العناد من الشرذمة القليلة لا ينافي الضرورة على انه
منتقض بالعلم الحاصل بالحواس ضرورة مع وقوع الاختلاف فيه وقوله المحجوج من الكفرة لم يعرفه دينهم
ودنياه رد لمن ينكر كون المتواتر موجبا لليقين لا لمن ينكر كونه موجبه ضروريا لان كون ذلك نظريا
لا ينافي المعرفة بهذه الاشياء وبيانه ان من انكر كون المتواتر موجبا لليقين لا يحصل له المعرفة بدينه

علامة

السمنية قوم من عبدة الاوثان والبراهمة قوم من ينكرون الرسالة باجمعها المقتدى قالوا الا الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا مع تجويز ... 

لان دينه انما ثبت برسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل وكتاب من عند الله انزل ومن ذلك لا يثبت عنده الا بالتواتر
ولا يحصل له المعرفة بدنيا ايضا وهو العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية كمكة وبغداد
ولا يحصل له المعرفة بانه ابن فلان وفلانة وعمه فلان وخاله فلان بل يلزمه ان يقول خلقت من ماء
مهين وكان رضيعا صغيرا فصار شريفا كبيرا الان كل ذلك انما يعرف بالخبر وهذا انكر كونه موجبا
لليقين قوله والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل اي الابتداء ثم انتشر فصار ينقله
قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم من القرن الثالث ولا اعتبار للقرون
التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورة حتى لا يجوز الزيادة
بها على الكتاب مثل حديث الفاتحة وغيره وربما يتوهم ان الحديث الذي انتشر في القرن الاول مع
كونه من الآحاد في الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فان ما شهد عليه التابعون وغيرهم لما كان موجبا
للطمأنينة والشهرة كان ما شهد عليه الصحابة اولى ان يكون كذلك واليه اشار عيسى بن ابان حيث قال
ان من المشاهير ما اتفق العلماء من الصدر الاول والثاني ومن بعدهم على قبوله مثل حديث الرجم فعلى
هذا يكون قول المصنف وهم القرن الثاني ومن بعدهم لبيان ان الانتشار في القرن الاول ليس بشرط
لصيرورة الحديث مشهورا بل يكفي الانتشار في القرنين اللذين بعده لا ان الانتشار في القرن
الاول مما يخل بالشهرة واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وهؤلاء الائمة الثقات
وتصديقهم بمنزلة التواتر حجة قال الجصاص وهو ابو بكر الرازي من اصحابنا ان المشهور احد قسمي المتواتر
يعني ان المتواتر نوعان كامل وهو ما ذكرنا وقاصر وهو ان يكون آحاد الاصل متواتر الفرع والاول
يوجب علما ضروريا والثاني استدلاليا الا ترى ان الزيادة على النص تثبت بهذه الاخبار والزيادة نسخ ولا
يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين الا بما يوجب علم اليقين وقال عيسى بن ابان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر
قال الامام ابو اليسر وثمرة الاختلاف تظهر في الاكفار فعند الجصاص يكفر وعند عيسى بن ابان لا يكفر
ونقل شمس الائمة السرخسي على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا تظهر ثمرة الاختلاف وهو الصحيح
عندنا اي مذهب عيسى بن ابان هو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به
بمنزلة المتواتر فكان في انكاره تخطئة العلماء والسلف وليس فيه تكذيب الرسول عليه السلام لكونه آحاد الاصل
وتخطئة العلماء لا يكون كفرا بل يكون بدعة وضلالا بخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول عليه السلام
لان اوله كآخره فصار كالمسموع من النبي عليه السلام وتكذيب الرسول عليه السلام كفر ولكن مع هذا صحت الزيادة به
على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا خلافا للشافعي اي الزيادة نسخ معنى لتغير المشروع بها بيان صورة لان
النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول ومن الآحاد صورة
فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما وذلك اي الزيادة على الكتاب
بالمشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن والمسح على الخفين بما اشتهر من الاحاديث فيه والتتابع في
صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات قوله لكنه لما كان الآحاد في الاصل جاز



جواب عما قال لما كان بمنزلة المتواتر حتى صحت الزيادة على كتاب الله تعالى مع انها نسخ ينبغي ان يكون
موجبا علم اليقين كالمتواتر فقال كونه من الآحاد في الاصل اورث شبهة سقط بها علم اليقين فاوجب
الطمأنينة ثم خبر الواحد وهو القسم الاخير من اقسام السنة وهو الخبر الذي يرويه الواحد او
الاثنان فصاعدا ما لم يبلغ الشهرة والتواتر قوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول الجبائي
حيث قبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الديانات لما كان اعظم واهم من امر المعاملات
كان اولى باشتراط العدد فيه والى رد قول من شرط الاربعة من العدد متمسكا بان امر الديانات لما كان
اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة وهو الاربع وهو حجة للعمل به اي خبر الواحد
حجة موجبة للعمل به في الامور الدينية والدنيوية خلافا للبعض بالكتاب والسنة والاجماع والدليل
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الله تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى
محال فيحمل على الطلب لانه لازم للترجي لان المترجي للشيء طالب له والطلب من الله تعالى امر فثبت انه تعالى
امر بالحذر عند انذار الطائفة فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة
للعمل لما وجب الحذر والطائفة للواحد كما قاله محمد بن كعب او للواحد فما فوقه من دون المتواتر كما
قاله عكرمة وقيل في سبب نزول قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان المراد به رجلان
وان كان الصحيح ما ذكره صاحب الكشاف ان المراد بها الاوس والخزرج او يقول الفرقة اسم
لجماعة اقلها ثلاثة والطائفة بعضهم وبعض الثلاثة واحد او اثنان ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد
فان قلت المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة ومن بلغوا عدد التواتر
قلت هو بل الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد
منهم لانه انما يقال رجع الى قومه اذا كان منهم ان قال ابن الحاجب مثلا الاستدلال بعيد لان
المراد الفتوى في الفروع سلمنا ذلك لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول واما السنة فقد صح ان النبي عليه السلام
قبل الواحد مثل خبر بريرة فيما يهدى اليه وخبر سلمان في الهدية والصدقة وغير ذلك مما لا يحصى
ومعلوم منه بالتواتر انه لم يذهب الى كل قبيلة وباب بكل احد وانما بعث الى الآفاق رسلا فانه
بعث عليا ومعاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد الى مكة او كتابا بايدي الافراد كدحية الكلبي ارسله
بكتابه الى قيصر وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي فلو لم يكن خبر الواحد موجبا
للعمل لما اكتفى ببعث الآحاد لان ذلك يفتح عليه باب الطعن والتقصير في تبليغ الشرائع الى الامة
واما الاجماع فانه قد تواتر ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها وهذا اشهر من ان يخفى على عاقل
واما المعقول فهو ان خبر المسلم العاقل العدل يحمل في الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه
على الصدق ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه وعقله يفيد غلبة الظن وانه يوجب العمل

ههنا الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا القائل ينبغي ان يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية لانه كونه مخلوقا من ماء معين ابن فلان وفلانة والدين الايمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر وبغداد بلدة طيبة والشام ترابه الانبياء انما يعرف بالخبر نقل من شرح المنار للمصنف

توقف وجوب العمل على العلم اليقيني بيقين لانعقاد الاجماع على ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب
عليه الفتوى والعمل به قوله والشهادة انما اختصت جواب عن تمسك الجبائي بيانه ان انكار
المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا اتى بشاهد فقد ترجح جهة الصدق لكن عارضه شهادة
الاصل وهو تمسك المدعى عليه بالبراءة فان الذمم خلقت في الاصل برية وعن الحقوق عرية
فلا بد من شاهد آخر ليترجح جانب المدعي في ظهور الصدق ويكون شغل ذمة المدعى عليه
بحجة قوية سالمة عن المعارض بخلاف الديانات فانه لا معارض فيها من جهة السامع وقد ترجح
جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد منه قوله ثم الخبر اذا لم يكن منقطعا معنى
اعلم ان الانقطاع نوعان انقطاع صورة كما في المراسيل وذلك اربعة اوجه كما مر وانقطاع معنى
وانه ينقسم قسمين اما ان يكون ذلك المعنى دليلا معارضا او نقصانا في حال الراوي يثبت به الانقطاع
فاما الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اوجه احدها ما خالف كتاب الله تع فانه يكون مردودا
منقطعا لان كتاب الله تع ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد بالرسول شبهة وكان رد ما فيه
شبهة باليقين احق من العكس ويستوي في ذلك الخاص والعام والظاهر والنص لما ذكرنا ان الكل
يوجب الحكم قطعا ويقينا ويؤيده قوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع
فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه مثاله ما استدل به الشافعي ومالك واحمد رح على ان المبتوتة
الحائل لا نفقة لها لحديث فاطمة بنت قيس فانها قالت طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله نفقة
ولنا ان هذا الحديث منقطع مردود لمخالفته قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
وانفقوا عليهن من وجدكم يدل عليه قراءة ابن مسعود رض اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن
من وجدكم وقراءته مسموعة من رسول الله عم فهذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة ولهذا قال
عمر رض لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام
نسيت سمعت رسول الله عم يقول للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا
زيد بن ثابت وجابر رض ولم يعمل بهذا الحديث ما قبله الفقهاء المحدثون وعملوا به كالشافعي
ومالك واحمد وغيرهم فلا يرد تأويل فيه خلاف الاصل على ان ما روي عن ابن مسعود رض
مما لم يثبت وان ثبت لا يجوز العمل به عند ائمة الحديث فكيف يكون حجة عليهم ومثاله ايضا ما
روي ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف لقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان بيان ذلك ان الله تع امر بالاستشهاد مجملا في العدد ثم فسره
بالنوعين المذكورين في الاية والمجمل متى فسر بين كان ذلك بيانا لجميع ما هو المراد منه كقول
القائل كل طعام كذا فان لم يكن فكذا او ذنت لك ان تعاشر فلانا فان لم يجده فلانا يكون ذلك
بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد



ويمين زائدا عليه والزيادة على النص نسخ عندنا وفيه بحث ايضا لان الزيادة بيان لما لم يعني
على ان اصحابه يدعون شهرة هذا الحديث ومثاله ايضا حديث مس الذكر وهو ما روي ان النبي عم
قال من مس ذكره فليتوضأ فانه خالف قوله تع فيه رجال يحبون ان يتطهروا وهي نزلت في
قوم يستنجون بالماء بعد الحجر فقد مدحهم الله تع بذلك وسمى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء لا يكون
الا بمس الذكر فلو كان مس الذكر موجبا للحدث لما كان الاستنجاء تطهيرا بل تنجيسا وللقائل ان
يقول لا نم المخالفة وانما يلزم ذلك لو لم يكن المراد المدح على التطهير عن الجنابة وهو ممنوع كيف والسبب
المرء ايدل عليه سلمنا ذلك لكن لا نم ان مس الذكر قبل اكمال الطهارة ناقض للطهارة اذ نقض ما لم يكن
ثابتا محال ومثاله ايضا خبر المصراة وهو ما روى ابو هريرة رض ان النبي عم قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر والتصرية تفعيل من الصري وهو الحبس والمراد بها في الحديث حبس اللبن في الضرع بالشد
وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن وان لم يجعلها التصرية عيبا حتى كان للمشتري
خيار العيب تمسكا بهذا الحديث وانا نقول انه خالف قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
فيه بيان ان ضمان العدوان مقدر بالمثل اما صورة ومعنى كالمثل في المثليات واما معنى كالقيمة
في القيميات ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار
قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة وايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للكتاب وثانيها
ما خالف السنة المشهورة وهو منقطع ايضا لما مر ان المشهور فوق الواحد والضعيف لا يظهر
بمقابلة القوي مثل خبر سعد ابن وقاص في بيع الرطب او ينقص اذا جف فقالوا نعم فلا اذا
فانه يخالف السنة المشهورة وهو قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فيه
اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو
بعد الجفاف كما قال ابو يوسف ومحمد يكون زيادة فيكون نسخا للاطلاق الا انهما خالفا هذا الحديث
لانهما قالا ان الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف
لا ياكل تمرا فاكل رطبا لا يحنث فلا يكون هذا الخبر مخالفا للحديث المشهور وابو حنيفة رح
يقول التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان يدرك وثالثها ان يكون شاذا
في حادثة تعم بها البلوى كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع لان الحادثة لما عمها البلوى
كان اشد احتياج الكل الى معرفة حكمها فلو كان الخبر صحيحا ثابتا لاشتهر فيما بينهم لان اهتمامهم بامر الدين
كان اشد فعدم الاشتهار دليل الانقطاع او النسخ وهذا المختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين
من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يعمل بالخبر واذا صح سنده وهو مذهب الشافعي رح الكتها

ان يعرض عنه الائمة من اصحاب رسول الله عم بان اختلفوا في حادثة بارائهم ولم تجر المحاجة بينهم بذلك
الحديث فان ذلك دليل الانقطاع عندنا خلافا لاصحاب الحديث لان الصحابة هم الاصول في نقل
الشريعة لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فترك الاحتجاج بهذا الحديث
عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ او مأول اذ ذلك
مثل ما روى عن رسول الله عم انه قال الطلاق بالرجال فان الكبار من الصحابة اختلفوا
في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق
والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا
ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأي فاعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل ذلك على انه غير
ثابت او منسوخ او مأول وتأويله ان ايقاع الطلاق بالرجال وكذا ما روى عن النبي عم انه
ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الزكوة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال
الصبي واعرضوا عن الاحتجاج به فدل انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرى المحاجة
به بعد تحقق الحاجة اليه فان قيل لعل المحاجة به قد جرت فيما بينهم ولكن لم ينقل الينا قلنا
لو وقعت به لظهرت ظهور الفتوى منهم ولارتفع الخلاف فيما بينهم فان قيل قد جعلت الانواع
من قبيل الانقطاع للمعارضة ولا معارضة في النوعين الاخيرين قلنا لا نسلم ذلك اذ الدليل المعارض
لا ينحصر في الكتاب والسنة المشهورة والشذوذ عند عموم البلوى وعدم جرى المحاجة به عند الخلاف
دليل معارض ايضا حاصل ما انه يوجب العمل بشروط وحاصل هذا الكلام ان الخبر يوجب العمل
بشرائط في نفس الخبر وذلك اربعة كما مر آنفا وبشرائط في نفس المخبر كيلا يصير الخبر منقطعا معنى
وذلك اربعة ايضا اولها الاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تع وباسمائه وهو ان الله حي
قادر عليم بصير وبصفاته بان الله تع حي بحيوة وعالم بعلم وقادر بقدرة قلت وفيه نظر لا تفاق
المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر على ان تفسير الاسلام بما في ذلك
وكذا حدوث الجماعة والاعراب وانما شرط الاسلام لان الكافر يأبى الدين والكافر يعادينا
في الدين والعداوة سبب داع الى التقول لا لان الكذب ينافي الصدق فانه محظور الاديان
كلها وذلك نوعان ظاهر وباطن ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور وبالباطن ما هو كامل فالظاهر
منه ما ثبت بالميلاد بين المسلمين ونشوه على طريقتهم وثبوت احكام الاسلام بتبعية الابوين
وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة والباطن منه لزيادة وتصديق بجميع ما ثبت من ضروريات
دين النبي عم وان يصف الله كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا بينا فيكتفي بالاجمال
ولا يشترط البيان التفصيلي ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن على سبيل التلقين فيقال

فقال له السائل الله تعالى قادر وعالم وخالق وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد
ظهر اسلامه الا ترى ان النبي عم استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال
اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم
وان من استوصف فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره فاكتفينا شرطا بما يدل
على الحقيقة من الوصف عند الاستيصاف او اداء الصلوة بالجماعة لتعذر الاطلاع على الباطن على
ما قال اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال عم من صلى صلوتنا واستقبل
قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وثانيها العدالة وهي لغة الاستقامة يقال طريق
عادل للجادة وجائر للبنيات وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على الطريق الحق بالاجتناب
عما هو محظور دينه وانها نوعان ايضا ظاهرة وهي ما ثبت بظاهر العقل والدين لانه يحمله
على الاستقامة ويزجره عن غيرها ظاهرا لكن لا يعتبر بهذه العدالة الظاهرة لانه يعارضه هوى
يضله ويصده عن الاستقامة فكان موجودا من وجه دون وجه فلا يكتفي به كعقل المعتوه والصبي
العاقل واما الباطنة فلا بد من ذكر مداها الا انها تتفاوت فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة
وتضييع حدود الشرع وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى في الشهادة
بالاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر حتى قيل ان من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة
سقطت عدالته فصار متهما لان من لا يتحاشى في جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه
اما من ابتلى بالصغائر من غير اصرار فلا يخل بالعدالة كيلا يؤدي الى الحرج لان لله تع في كل
لحظة امرا ونهيا يتعذر على العباد القيام عليها فيبتلون ببعض الصغائر واي عبد الى الا الله
وثالثها العقل وهو نور معنوي في باطن الانسان يبصر به القلب اي النفس الانسانية المطلوب
اي ما غاب عن الحواس بتأمله وتفكره بتوفيق الله تع بعد انتهاء درك الحواس ولهذا قيل
بداية المعقولات نهاية المحسوسات وحاصله انه نور في الباطن يدرك به حقايق المعلومات
كما يدرك بنور الباصرة صور المبصرات وعلامته تظهر باختيار الانسان فيما يأتيه ويذره من امور دينه
ودنياه ما يكون خيرا له فان كان اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء دل على وجوده فيه وذلك
على نوعين ايضا قاصر وكامل فالقاصر ما تقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل
الصبي لانه لا يوجد دفعة على الكمال بل يزداد بالتجربة ومرور الزمان غير متقدر في نفسه لان ذلك
يتفاوت بقسمة الله تع وتقديره فشرطنا الكامل لوجوب الحكم وقيام الحجة اذ المطلق من كل شيء يقع
على كماله واقيم البلوغ مع انعدام الآفة لو لا به على الكامل مقامه تيسيرا علينا ثم يسقط اعتبار
ما يوجد من العقل للصبي حتى هذا الحد شرعا لدفع الضرر عنه لا لاعتباره ورابعها الضبط وهو
في اللغة عبارة عن الحزم يقال فلان ضابط لمملكته اي حازم ومحافظ عليها وفي الاصطلاح سماع الكلام

كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذى اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته الى
حين ادايه الى غيره انما شرط ذلك لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن
ضبط الراوى من حين سمع الى ان يروى ثم الضبط نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته لغة والثانى
ان ينضم الى ذلك ضبط معناه فقها وشريعة وهذا اكملهما فشرط مطلق الضبط لقيام الحجة لا الاكمل
فلهذا لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة مسامحة او مجازفة لعدم الضبط والاستعداد الغفلة
خلقة لم يكون سهوه ونسيانه اغلب من حفظه والمسامحة المساهلة وعدم المبالات والمجازفة التكلم
من غير احتياط ولهذا ترجحت رواية الفقيه على غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه ولهذا لان نقل الخبر
بالمعنى مشهور فهم فربما يقصر غير الفقيه فى اداء المعنى بلفظ بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه
فان قيل السى ان نقل القران يصح من لا ضبط له ولا فهم معناه قلت لان القران مامون
عن التحريف لان الله تع وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز
النقل فيه ممن يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه ولان نظم القران مقصود للاعجاز وكذا
يتعلق بالنظم احكام من حرمة القراءة على الجنب والحايض وجواز الصلوة به فلم يجز نقله بالمعنى بخلاف
الاخبار وكذا لم يقبل خبر الكافر والفاسق والصبى العاقل والمعتوه وهو من اختلط كلامه وفعاله
فكانت بين افعال المجانين والعقلاء لانعدام الشرط الذى ذكرناها قوله وا المستور وهو الذى لم يظهر
عدالته ولا فسقه لا يكون خبره حجة فى باب الحديث ما لم يظهر عدالته باتفاق الروايات لانعدام العدالة
الا خبر المستور من الصدر الاول والمراد به القرون الثلاثة فانه مقبول لان العدالة اصل فى ذلك
الزمان بشهادة النبى عم لهم بالخيرية وقوله فى باب الحديث احتراز عن القضاء بشهادته فان ذلك جايز
عند ابى حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة واما فى الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلف الرواية فى خبره
فروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه مثل العدل فى الخبر بنجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهبه وذكر محمد فى كتاب
الاستحسان انه مثل الفاسق فيه فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا فى اناء اخبره الرجل
انه قذر وهو عنده مسلم مرضى لا يتوضا به وان كان عنده فاسقا فله لم يتوضا بذلك الماء وكذلك ان
كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح اذ لا بد من تحقق العدالة ليترجح جانب الصدق
اذا الشرط تحقق لا الظهور تحققها كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ومضى اليوم فقال العبد
لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرطا فلا يكفى ثبوته ظاهرا وهو البقاء
على العدم لزوال الرق وقال محمد فى الفاسق يخبر بنجاسة الماء يحكم السامع رايه فان وقع فى قلبه
انه صادق فى خبره تيمم من غير اراقة الماء ولا يتوضا به لان اكثر الراى فيما بنى على الاحتياط كاليقين
فان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب فى خبره وكان الاحتياط فى اراقته ليصير عادما للماء
فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رايه انه كاذب يتوضا به ولم يتيمم لترجح جانب الكذب بالتحرى



بالتحرى فان احتاط بان تيمم ايضا احتياطا للتعارض بين خبر الفاسق والتحرى كما فى سور الحمار
يجمع بين التوضى وبين التيمم لتعارض الادلة وهاهنا النص حكم بالتوقف فى نباء الفاسق والامر
بالتيمم هاهنا عمل بخبره من وجه فكان خلاف النص ولما ثبت التوقف فى خبره بقى اصل الطهارة
للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه لا يقال عند اكثر الراى بصدقه لما عملنا بخبره من كل وجه مع
احتمال الخطاء فالعمل به من وجه مع السلامة عن الخطاء اولى لانا نقول انما نعمل بخبره
مجردا وذلك هو الممنوع بل عملنا بخبره الذى انضم اليه اكثر الراى وعند ظن الكذب لم
يبق الا نفس الخبر فلا يجوز العمل به اصلا لانه مخالف النص على ان بعض مشايخنا قالوا هذا
جواب الحكم واما فى الاحتياط فيتوضا ثم يتيمم فعلى هذا يسقط السوال من الراس وفى خبر
الكافر والصبى والمعتوه هو لا يعمل السامع بخبرهم وان وقع فى قلبه صدقهم بل يتوضا بذلك
الماء ولا يتيمم حتى لو تيمم من غير اراقة الماء وصلى لا يجوز صلوته لان من لم يكن اهلا لحكم الشرع
لا يكون له ولاية الزام ذلك الحكم على الغير وهولا اكذلك ولكن مع هذا احتمال
الصدق غير منقطع عن خبرهم فكان الافضل ان يريق الماء ثم يتيمم بعده اداء لما فى قلبه
صدقه احترازا عن تنجيس الاعضاء بالتوضى به ثم خبر الواحد فيما يختص بالله تعالى
اعلم ان المحل الذى جعل الخبر فيه حجة خمسة انواع ما خالص لله تع من شرايعه ما ليس بعقوبة
والثانى ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد وما فيه الزام محض والرابع
من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه والخامس من حقوق العباد ما ليس فيه الزام اما
الاول فخبر الواحد على الشرايط التى ذكرنا حجة فيه من غير شرط العدد خلافا للجبائى والنظام
الشهادة ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة فالثابت فيه حق
الله تع على عباده وهو وجوب الصوم وقال الامام فخر الاسلام انه من القسم الخامس
لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الائمة
السرخسى رح لان العدالة شرط فى الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول فى
القسم الخامس من حقوق العباد واما القسم الثانى وهو ما يندرى بالشبهات من العقوبات
فعند ابى يوسف خبر الواحد حجة فيه ايضا وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد من العلم
ما يصلح العمل به فى اقامة الحدود كالبينات فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة
والقذف بشهادة اثنين وقال الكرخى لا يقبل خبر الواحد فيه حجة لا يكون حجة لان اثبات
الحدود بالشبهات لا يجوز كالمهر بالقياس فاما البينة انما صارت حجة بالنص الذى لا شبهة

عنه وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم واما القسم الثالث فهو حقوق العباد التي
فيها الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة فلا يكون حجة فيه الا بالعدد عند
الامكان حتى يقبل شهادة الواحد على الولادة والبكارة وفي عيوب النساء للضرورة ولفظ
الشهادة والاهلية والولاية لما فيه من محض الالزام والتزوير والتلبيس في الخصومات بكثرة ان
فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لهما والشهادة بالرضاع في ملك النكاح او ملك
اليمين والاخبار بحرية العبد والامة من هذا القسم لان الحرمة وان كانت من حقوق الشرع
لكن ثبوتها هنا لا يقبل الفصل عن زوال الملك في المملوكة والمنكوحة وابطال الملك لا يثبت
الا بحجة كاملة وكذا الشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لان في الفطر منفعة العباد وهو
ملزم ايا هم ومما اختلفوا فيه التزكية فعند محمد رح هي من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد
لانه متعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما هي من القسم
الاول حتى لا يشترط فيها العدد ولفظ الشهادة لان الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وهو
حق الشرع وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الذي هو من حقوق العباد عندهما والرابع ما فيه
الزام من وجه دون وجه كعزل وحجر وفساد عقد كخبر الفضولي بحجر المأذون وعزل الوكيل فان الحجر نظير
الاطلاق من حيث ان المالك ابطل حق نفسه لانه لا يكون للعبد والوكيل فيه حق ولكنه الزام
من حيث انه بعد الحجر والعزل الزم العهدة على الوكيل وفساد العقد على المأذون لو باشر العقد
بعده او لانه الزم الامتناع عليهما بعد ان كانا مطلقين فيه وكذا خبر الفضولي بتزويج الولي
البكر وبيع المشفوع للشفيع وبجناية العبد المولى فيها الزام من وجه من حيث انه الزم النكاح
على البكر البالغة اذا سكتت بعد العلم والزم الشفيع الكف عن طلب الشفعة والزم المولى
دية المجني عليه لو اعتقه بعد العلم بالجناية فانه لا يشترط فيها العدد ولا العدالة في هذه الجملة عند
ابي يوسف ومحمد لو اعتبارا للحجر بالاطلاق وبخبر الرسول وابو حنيفة رح يقول لما كانت ملزما من وجه
دون وجه اكتفينا فيه باحدى شطري الشهادة وهو العدد او العدالة اعمالا للشبهين وهذا
بخلاف الاطلاق لانه لا الزام فيه اصلا وبخلاف الرسول لانه كالمرسل لانه ربما يحتاج الى تبليغه
الخبر وقلما يجد عدلا او اسيرا يستعمله في الارسال فلو شرطنا العدالة او العدد لضاق الامر
على الناس اما الفضولي فمتكلف لا حاجة به الى التبليغ والسامع غير محتاج لان معه دليلا
يعتمد للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه والذي اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرايع اذا اخبره
فاسق بذلك هل يجب عليه قضاء صلواته وصياماته قيل هو على هذا الخلاف ايضا وقال
السرخسي رح الاصح عندي انه يجب هنا بالاجماع لان هذا المخبر نايب عن رسول الله عم مامور

مامورا بالتبليغ من جهته كما قال عم الا فليبلغ الشاهد الغايب فهو بمنزلة رسول المالك او
وكيله وعبيده واما القسم الخامس فهو المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات و
المضاربات والاذن في التجارات اذ ليس فيها الزام اذ هي بطريق التخيير فيعتبر فيها خبر كل
مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز
او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له في التجارة يجوز له ان يشتغل بالتصرف
بناء على خبره وذلك لوجوه ثلثة احدها عموم الضرورة الداعية الى سقوط الشرايط المذكورة
سوى التمييز فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرايط في كل زمان ومكان يبعثه الى
وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر فلو شرط في هذا القسم
تلك الشرايط لضاق الامر على الناس ولتعطلت المصالح فسقط اشتراطها للضرورة
قوله ولا دليل مع السامع احتراز عن الاخبار بنجاسة الماء اذ العمل بالاصل ممكن
هناك وهو ان الماء في الاصل طاهر والثاني ان اعتبار هذه الشرايط ليترجح جانب
الصدق في الخبر فيصلح لان يكون ملزما والخبر ههنا غير ملزم لان التصرف لا الزام على هو لا
فلا حاجة الى اعتبارها والثالث ان هذه حالة مسالمة وانما احتيج الى تلك الشرايط في المنازعة
المودية الى التزوير والتلبيس والاشتغال بالاباطيل دفعا لها فيسقط اعتبار ذلك عند المسالمة
الا يرى انه لو اخبر ان هذا العبد لي وكان بيد فلان فتاب من غصبه وردة على جوز للسامع
ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه انه صادق لانه يشير به الى المسالمة لان الرد
بعد التوبة ليس بسبب الضمان بخلاف ما لو قال اخذته منه ليس للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه
منه لانه يشير به الى المنازعة في خبره اذ الاخذ سبب الضمان قوله وكذا اخبر المخبر عن الرضاع
الطاري على النكاح يعني اذا تزوج صغيرة فاخبر الزوج بانها حرمت عليه لارتضاعها بعد
النكاح من امه وزوجته او اخبر الزوج ان امراته الغايبة ماتت او اخبرت المراة ان زوجها
مات عنها او طلقها ثلاثا جاز للزوج ان يعتمد على خبره بعد انقضاء العدة اذا كان اكبر
رأي السامع انه صادق وان كان المخبر فاسقا لانه خبر بطريق الحسبة عن الحرمة الطارية ولا
منازعة فيه اذ هما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر خبر بفساد اعترض عليه بعد صحة الاقدام
على النكاح لا يكون انكارا لما تعلق في المستقبل بخلاف ما لو اخبر مخبر ان اصل النكاح كان
فاسدا اذ كان الزوج حين تزوجها مرتدا او اخاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد
بذلك رجلان عدلان او رجل وامراتان لانه اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على
صحته وانكار فساده فيتحقق المنازعة قوله وانما اعتبر خبر الفاسق الى اخره جواب عما

موله عموم الضرورة يعني ضرورة عامة يشتمل العالم والجاهل والعامي والعالم والكافر

يعني اخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او اخته او الموت وهو مطلق على الرضاع او الطلاق وصورة الموت و الطلاق ما اذا غاب رجل عن امراته فاخبره رجل مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها ثلاثا جاز

فعال لما شرطت هذه الشرائط في امر الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر
الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد باكثر الراي
لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الفاسق الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فاجاب بان
الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص يعني ليس بامر يتفق عليه
كل احد حتى يمكن التلقي من جهة العدول بل ربما يتفق عليه الفساق وهو الغالب فيه لان ذلك
يكون في الفيافي والاسواق والغالب فيها الفساق فوجب قبول خبره فيه مع التحري للضرورة
ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي من وجهين فقال وكونه مع صفة الفسق
اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وانتفاء تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه
بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقدام فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف
الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا
ولم يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء من غير اهلية الالزام
فلا يقبل وقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة اشارة الى الجواب عما يقال لما تحققت
الضرورة هنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراي كما قبل في المعاملات
التي لا تنفك عن معنى الالزام فقال نعم لكن هذه الضرورة غير لازمة لما يعارض جهة الصدق
والكذب في خبره وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء طاهر في الاصل وكذا الاصل
في الطعام الحل فيعمل به واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه فلم يقبل
خبره بدون ضم التحكيم اليه بخلاف المعاملات التي لا تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة فيه
لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في
قلب السامع صدقه اولا اذ لا ضرورة في المصير الى روايته اصلا لان في العدول من الرواة
كثرة وبهم غنية فلا يعتبر رواية الفاسق فيها اصلا قوله واما صاحب الهوى الهوى
ميلان النفس الى ما يستلذ من الشهوات من غير داعية الشرع اعلم ان اصحاب الهوى
منهم من يكفر كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكافر المتاول ومنهم من لا يكفر
ويسمى الفاسق المتاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم الاول يقبل شهادته
وروايته ايضا لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان معظما للدين محترزا عن المعاصي غير
عالم بكفره فحصل ظن الصدق في خبره فيقبل وذهبت العامة الى ردهما وفي المحيط فتاوى
عن ابي يوسف رح انه قال من اكفرته لم اقبل شهادته ومن اضللته قبلت شهادته وذكر
شيخ الاسلام في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة عندنا اذا كان هوى لا يكفر به صاحبه



صاحبه ويكون عدلا في تعاطيه وهو الصحيح وما ذكر في الاصل من الاطلاق فهو محمول على ما
قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس باهل للشهادة والرواية لما مر وكونه متاولا [illegible] محترزا
عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما كساير الكفار من اهل الكتاب وغيرهم
واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب ابو بكر الباقلاني الى رد شهادته وروايته لان
الفسق في العمل لما كان مانعا عن قبولهما فالفسق في الاعتقاد اولى لكونه اقوى وجهله
بفسقه فسق اخر فكان اولى بالرد وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادته انما
لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه
في الدين الا يرى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم تتمكن
تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا القسم اختلفوا في قبول روايته فمنهم
من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب عن غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب
عليه ومنهم من فصل فقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه ورده اذا
كان داعيا وهو مذهب ائمة الفقه والحديث واختاره المص لان دعوته الناس الى هواه تحمله
الى الاعتناء بسبب داع الى التقول فيورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد
لولده والصحيح ان من يثبت في خبره تهمة التقول اما للدعوة الى هواه او لاعتياده جواز وضع الاحاديث
لترغيب الناس وترهيبهم لا تقبل روايته قوله ثم الراوي اعلم ان الراوي نوعان معروف
بالرواية ومجهول اما المعروف بالرواية فان عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر
كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وقد حكي عن مالك انه يقدم القياس
على الخبر وان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس
بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عم والسماع منه مدة طويلة
لكن لم يكن من اهل الاجتهاد والفتوى فان وافق القياس [illegible] روايته عمل به وان خالف القياس
ان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته لان نقل الحديث
بالمعنى كان مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا فاحتمل
ان هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول عم بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمتها عبارة الرسول
علم لقصور فقهه عن دركها فربما يزيد او ينقص شيئا يتغير به المعنى فيدخل فيه شبهة زايدة
تخلو القياس عنها فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو ركن القياس فلهذا تمكنت
شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة

وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابا موسى الاشعري وعائشة رض وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر [illegible] حجة وافق القياس او خالفه وهو مذهب الجمهور من الفقهاء ورواية الحديث [illegible] بخلاف [illegible] القياس بل [illegible]

واحده فيترجح ما هو اقل شبهة وهو القياس وتعليل خفانا يظن ان في مقالتنا هذه ازدراء
بابي هريرة واصحابه وليس كذلك فانهم مقدمون في العدالة وطول الصحبة مع النبي عم والحفظ
والضبط وانما نعني به قصورا منه في المقابلة بالفقيه ولانه اذا انسد به باب القياس صار
مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع لان حجيته ثابتة بها كحديث صاع من تمر مكان
اللبن في رواية ابي هريرة رض كما مر وعنه نقل لان هذا الدليل يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به
باب القياس وان كان الراوي فقيها ولهذا انكرت عائشة رض على ابي هريرة لما روى
ان ولد الزنا شر الثلاثة وان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت كيف يصح هذا وان الجزاء
وقال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحديث الاول مخالف
للكتاب وانما يكون كذلك ان لو كان معناه ان ولد الزنا يؤاخذ بزنا ابويه وليس كذلك
بل معناه انه شر الثلاثة من حيث انه ولد الزنية وهو لا يتجنب لرداءة عرقه بخلاف ابويه فربما
يكونان ولدي رشده ويكون عاقبتهما الصلاح وكذا الخبر الثاني معناه انهم يندبون بالخصال
الذميمة ويبكون لفقدها كما هو عادة الجاهلية وانه يعذب بسبب تلك الخصال فلا يكون مخالفا
للكتاب حسب ولو سلم كونهما مخالفين للكتاب انكارها لذلك لا لكونهما مخالفين للقياس فلا يتم
التقريب اذ لا نزاع فيه فانه لو كان الراوي فقيها ويكون روايته مخالفا للكتاب يكون مردودا
ايضا وانما النزاع فيما اذا خالف القياس بالمعنى المستنبط وكذلك ابن عباس له لما سمع ابا هريرة
يروي الوضوء مما مسته النار فقال ألسنا نتوضأ بالماء السخين فرد حديثه ولما سمعه يروي
من حمل جنازة فليتوضأ فقال منكرا عليه ايلزمنا الوضوء لحمل عيدان يابسة فرده بالقياس
وعمل الصحابة برده فدل ان خبر غير الفقيه اذا كان مخالفا للقياس الصحيح لا يترك القياس
به واما المجهول فهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عم وانما عرف بما روى من حديث او حديثين
مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بالرواية بشهادة اهل المعرفة لانهم
لا يتهمون بالتقصير في امر الدين وان سكتوا عن الطعن بعدما اشتهرت روايته عندهم فكذلك
لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وكذا ان اختلفوا في صحة حديثه بان قبله
بعض ورده بعض مع نقل الثقات منه لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى
ذلك بنفسه كحديث معقل بن سنان ان النبي عم قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثل
نسائها حين مات عنها زوجها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فرده علي رض وقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده وهو
ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وقبله



وقبله ابن مسعود رض لانه موافق للقياس عنده لان الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة
وسر به سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عم وقد روى عنه
الثقات مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني
فثبت برواية هؤلاء الثقات عدالته وان ظهر ردهم ورده الكل فهو مستنكر لا يعمل به اذا كان
مخالفا للقياس كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت او نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس
لان ثبوته بهما وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس
فان قيل انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس قلت لو
اراد به ذلك لقال لا نقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم
انه رد لانه مخالف للقياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به
لكن العمل به جائز اذا لم يكن مخالفا للقياس في زمن ابي حنيفة رح وهو القرن الثالث لان العدالة
والصدق في ذلك الزمان غالب بشهادة النبي عم خير ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل
لظهور الفسق وغلبته على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس
فاي فائدة في جواز العمل بهذا الحديث قلنا فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر
يوجب علم اليقين وفي مقابلته الحديث الموضوع لانتفاء احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمأنينة
وفي مقابلته المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر على عكسه وخبر الواحد على الشرائط
المذكورة يوجب الظن وهو ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي والمستنكر
ثم منه يفيد الظن اي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد يتمسك
ان بعض الظن اثم فيجتنب الاثر على العامل به والمستتر منه وهو الذي لم يقابل برد ولا قبول في حيز الجواز
للعمل به دون الوجوب قال ثم الراوي اذا انكر الرواية اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع
يلحقه من راويه ونوع يلحقه من قبل غيره والاول على خمسة اوجه احدها ما انكره صريحا بان قال الراوي
الاصل لم ارو له هذا فالاتفاق على انه لا يعمل بذلك الحديث اصلا لان احدهما كاذب قطعا كذا ذكره
ابن الحاجب في مختصره وثانيها ما لم يتذكره الراوي وقال لا ادري ارويته لك ام لا وهذا هو المراد من الانكار
المذكور في الكتاب يدل عليه السياق وهذا القسم مما يسقط العمل به عند البعض وهو اختيار المص لانه
يرد بتكذيب العادة بان يكون الخبر شاذا فيما تعم به البلوى فلأن يرد بتكذيب الراوي ونسيانه عليه
وانه ادل على الوهن اولى وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عم وبانكار راوي الاصل

قد انقطع الاتصال فلا يكون حجة كما لو كذب شهود الفرع وقيل يسقط الاحتجاج به قول ابي يوسف
وعند محمد لا يسقط الاحتجاج به استدلالا بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم
واقام على ذلك بينة ولم يتذكر القاضي قضاءه يقبلها محمد رح وينفذ قضاءه ولا يقبلها ابو يوسف رح
فوقع الاختلاف فيهما في مسئلة القضاء على الاختلاف فيهما في حديث ينكره الراوي وعلى هذا الاختلاف مسايل
في الجامع الصغير حكاها محمد رح عن ابي يوسف رح ولم يتذكر ابو يوسف ما رواها محمد عنه ولم يقبل كما ذكره
على نفسه وثبت محمد على ما رواه عن ابي يوسف بعد انكاره مثال الحديث الذي انكره المروي عنه
ما روى ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي عم قضى بشاهد ويمين فقيل
للسهيل ان ربيعة يروي عنك فلم يتذكره فكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني وهو ثقة فقد عمل
الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم يعمل به علماؤنا وما روى سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عايشة عن النبي عم انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل قال ابن جريج سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف
لانكار الراوي وعمل به محمد والشافعي قاله ومخالفته قولا او عملا وهو الوجه الثالث اعلم ان الراوي
اذا افتى بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية وقبل ان يبلغه الحديث
لم يسقط به الحديث ويحمل على انه كان مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه احسانا للظن
به وكذا ان لم يعرف التاريخ واما مخالفته بعد الرواية تسقط لانه لا يخلو اما ان عرف نسخه او كونه
غير ثابت او عمل بخلافه على الغفلة والمبالاة مع قيام النص فيصير فاسقا او نسي الخبر فيكون مغفلا
وكل ذلك يوجب قدحا في الرواية مثال ما عمل الراوي بخلافه بعد الرواية حديث ابن عمر رض في رفع
اليدين عند الركوع يسقط برواية مجاهد انه صحبت ابن عمر عشر سنين وكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح وحديث عايشة رض ان النبي عم قال ايما امراة نكحت نفسها الحديث ثم انها زوجت حفصة
بنت اخيها عبد الرحمن حال غيبته بغير اذنه وكذا المخالفة من غير الراوي على التفصيل الذي ذكرناه
اذا لم يحتمل الخفاء عليه كحديث عبادة بن الصامت ان النبي عم قال البكر بالبكر جلد ماية وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد ماية ورجم بالحجارة وقد صح ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم وارتد
فحلف ان لا ينفي احدا ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف وان ارتد كما لو جلد زانيا وقال علي رض
كفى بالنفي فتنة وهذا الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من حظ الائمة واسناده
على الاظهار والاشتهار فيبعد ان يخفى الحديث عليهما وهما من ائمة الهدى فدل فتواهما بخلاف الحديث على انه
منسوخ فان قيل لو كان منسوخا لما عمل به عمر رض اذ العمل بالمنسوخ حرام قلنا ليس المراد هاهنا بالنسخ



الحد المصطلح بل معناه انه متروك العمل به لتبدل الراي بيانه انه لما امتنع عمر من العمل به علم انه لم يكن
ذلك امرا حتما من النبي عم وانما قال ذلك بطريق المصلحة والسياسة فلما فعله عمر راى انه لا مصلحة
فيه لتبدل الزمان فتركه وان احتمل الخفاء على المخالف لا يكون جرحا كما روي ان النبي عم رخص
للحايض ان لا تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر انما منع حتى تطهر فتطوف لجواز ان يكون ذلك خفي
عليه ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه ان يعمل به وكذلك قول ابن عمر لا يجزي الا على المنبر بتمنع العمل
بالحديث الوارد في الاحتجاج عن الشيخ الكبير لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذا ما روي عن ابي موسى
انه قال لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في صلوته لا يوجب جرحا لان ذلك من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكذا تعيينه بعض محتملاته وهو الوجه الرابع رد من الراوي
لبعض الوجوه لكن لا يثبت الجرح به ولا يمتنع العمل بظاهره لان الاحتمال الثابت
باللغة لا يبطل بتاويله لكن لو انضم له وجه صحيح وجب اتباعه الا فلا وذلك مثل حديث
ابن عمر ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان وتفرق
الاقوال الا انه يقال تفرقت كلمتهم وحمله ابن عمر على الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال
وترك العمل به وهو الوجه الخامس اي الامتناع من الراوي عن العمل بموجب الحديث بمنزلة
العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما
ان العمل بخلافه حرام ويصلح حديث ابن عمر رض في رفع اليدين عند الركوع مثالا له مع انه لم يمتنع او
والانوثة والعمى اي لا يمتنع العمل بالحديث وان كان راويه رقيقا او انثى او اعمى لان المقصود
ظهور الصدق وذلك بالعدالة والرق فيهما مثل الحر والانثى مثل الذكر والاعمى مثل البصير الا ترى
ان النبي عم قبل خبر بريرة في الهبة والصدقة وكما كان يجيب دعوة الحر كان يجيب دعوة
المملوك والا ترى ان الصحابة كانوا يراجعون الى زوجات النبي عم والا ترى ان كثيرا من الصحابة
كف بصره فلم يوجب ذلك جرحا ولا نقصانا في الدين فالطعن المبهم اعلم ان الطعن الذي
يلحق الراوي من ائمة الحديث على وجهين مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر على وجهين اما
ان يكون السبب مما يصلح الجرح به واما ان لا يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون ذلك
مجتهدا اي كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن
موصوفا بالعصبية والعداوة او بالنصيحة والاتقان اما الطعن المبهم فلا يوجب جرحا الا انه
لا يوجب في اثبات هذا اذا طعنه المدعى عليه او المزكي طعنا مبهما مع ان بابه اضيق بدليل اشتراط
العدد والحرية منه فلان لا يوجب جرحا هاهنا اولى وكذا الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا لا يقبل

مثل طعن البعض لابي حنيفة بوانه دس ابنه ليأخذ كتب استاده حماد فهذا ان صح فليس بطعن
بل هو دليل اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ ولا بامن الحافظ الزلل وان جد حفظه
وحسن ضبطه وانما فعل ذلك ليقابل ما حفظ بكتب استاده لاقامة الدين وهذا الامر مقتضى
اخذ الكتاب لاجله لا لاجل التمول فهو اعلى واجل من ان ينسب اليه ذلك ومثل طعن بعض الجهال
في محمد بن الحسن بانه سأل عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فأبى فقيل له في ذلك
فقال لا يعجبني اخلاقه فان هذا ان صح لا يصلح طعنا لان اخلاق الفقهاء لا توافق اخلاق الزهاد
فهم اهل عزلة والفقهاء اهل قدوة وقد يستقبح في احد المقامين ما يحسن في الآخر وكذا الطعن
بالعنعنة وسمي التدليس وهو ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول ما احدثني فلان لا يوجب
جرحا لان هذا الطعن الاتصال لاحتمال ان يترك راويا بينهما اما اذا قال احدثني فلم يبق الوهم
لان حدثني يستعمل في المشافهة وحقيقة الارسال ليس بجرح على ما بينا فشبهته اولى ان لا يكون جرحا
وهذا الطعن بسبب مجتهد فيه وكذا الطعن بالتلبيس وهو ان يكني عن الراوي ولا يذكر اسمه ونسبه
مثل قول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو يحتمل الثقة اذا اريد به الحسن البصري وغير الثقة اذا
اريد به الكلبي وهو غير ثقة عند ائمة الحديث لانه يروي تفسير كل آية عن النبي عم ويسمى رواية
الكلبي وهذا النوع من الطعن لا يوجب جرحا بل هو محمول على صيانة الراوي لئلا يطعن فيه بعض
من لا يبالي بالباطل لسوء ظنه او ركض الدواب بسبب انه من عمل الجهاد لا يوجب جرحا لان السباق
بالخيل والاقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد وكذا الطعن بكثرة المزاح لان ذلك مباح
شرعا اذا لم يتكلم بالباطل فقد روي ان النبي عم كان مازح ولا يقول الاحقا روي ان رجلا
استحمل النبي عم فقال اني حاملك على ولد ناقة فقال ما اصنع بولد الناقة فقال عم هل تلد
الابل الا النوق وروي انه عم قال لعجوز ان الجنة لا تدخلها العجوز فولت تبكي فقال عم
اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تع يقول انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا
وكذا الطعن بحداثة سن الراوي لا يوجب جرحا فان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في
حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر ولكن هذا بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر
والبلوغ والعدالة عند الرواية وكذا الطعن بقلة رواية الحديث وكثرتها لا يوجب جرحا
فقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل بها في عامة
الاوقات ولان المعتبر هو الاتقان وربما كان اتقان من لم يكن اعتاد الرواية اكثر من
اعتادها والصديق ما اعتاد الرواية فلا نظن باحد انه يطعن في حديثه بهذا السبب
واما الطعن المفسر بما هو جرح متفق عليه ولكن من هو معروف بالتعصب او متهم بسبب ظهور
باعث على العداوة فهو طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة في ائمة الحق فانه لا يوجب الجرح

الجرح لعلمنا انه كان عن تعصب وعداوة قال فخر الاسلام الاصل فيه السماع اعلم ان العزيمة في باب الخبر
هو السماع وقراءة المحدث عليك او تقرأ انت على المحدث وهو يسمع ثم استفهامك اياه بقولك اهو
كما قرأت عليك فيقول نعم والاول اولى عند عامة اهل الحديث لانه طريق رسول الله عم وقال
ابو حنيفة الاولى ان تقرأ هو على المحدث لان المحدث لا يؤمن ان يترك او يسهو ولا احتياط في امر الخبر
فالاولى ان تقرأ هو لنفسه فان حصل من الجائز ان يغفل ولا يسمع فلم يحفظ نعم كلاهما موهوم لكن
التحرز اكثر من الغفلة عن السماع فتحمل اذا ما علم واما النبي عم كان مخصوصا بكونه مامونا عن
السهو والغلط لانه كان يحدث ما يحدث حفظا ولا كتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وانما كلامنا فيمن
يقرأ عن كتاب لا عن حفظ حتى لو كان عن حفظ فقراءة المحدث اولى واما القسمان الآخران اللذان
هما الخلف فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع ويذكر فيه
حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا اخبره الى آخره
فاذا ثبت عنده بالحجة ان هذا كتاب فلان او رسالة فلان حلت له الرواية لان الكتاب ممن
نأى كالخطاب ممن دنا والرسالة كالكتاب الا ترى ان رسول الله عم كان مأمورا بتبليغ الرسالة
الى الناس كافة فبلغ قوما بالخطاب وآخرين بالرسالة والكتاب الا ان المختار في الاصل ان
يقول السامع حدثني فلان لان ذلك مستعمل في المشافهة وفي قسمي الخلف ان يقول اخبرني لان الاخبار
هو الاعلام والاصل بالكتاب والرسالة الاعلام دل عليه ما قال محمد في الزيادات فيمن قال
ان كلمت فلانا بكذا او حدثته به انه يقع على المكالمة مشافهة ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف
لا يخبره بكذا فكتب او ارسل يحنث كما لو تكلم به مشافهة الا ترى ان الله تع اكرمنا بكتابه ورسوله
ونحن نقول اخبرنا الله بما انزل من كتاب ورسل ونبأنا وانبأنا ولا يجوز ان يقول احدثنا ولا
كلمنا وانما ذلك خاص بموسى عم كما قال وكلم الله موسى تكليما قال وفي الاجازة وهو ما فيه سماع
بان يقول المحدث اخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني وذلك على
نوعين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به وقد فهم ما فيه
وقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فيه باسانيده هذه فانا اجزت لك
لتحدث به كان صحيحا اذا كان المستجيز معروفا بالضبط والفهم لكن المستحب للمجاز له ان يقول عند
الرواية اجازني فلان ان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من المجيز في حقه وان لم يعلم المجاز له
ما فيه لا يصح الاجازة فقال بعض مشايخنا هذا على قول ابي حنيفة ومحمد اما على قول ابي يوسف فيصح اذا
امن الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم ان هو ما في الكتاب
شرط عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف لصحة اداء الشهادة والاصح ان هذه الاجازة لا تصح

بالبعض في ... كان بسبب ... بعد ... النفضا
عمرو فلان ... واليلو ... بالكتاب
في قلبه ... والاناقه بالمشافهة
والاشارة ... بعد ... بالمشافهة
والرسالة ... فهما النائب للامر
وعمر وابنها الفقها بعد ان ...
فثبت انه مثل الخطاب
بالبينة التي ثبت مثلها الكتب
على ما عرف في كتاب القاضي
الى القاضي وعند عامة اهل
الحديث لا حاجة الى البينة
بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب
اليه خط الكاتب او يغلب
على ظنه صدق الرسول ...

عندهم جميعا وهو اختيار الامام السرخسي لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فالكتاب
يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذا لا يوجد
الا في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من
غير علم فتح لباب المجاهلة وفتح باب التقصير اذ في التحصيل مجاهدة ومن شاء له الرواية
من غير ان يتعنى في التحصيل تضييع اوقاته بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي
لا يفهم ولا يميز وذا نوع تبرك استحسنه الناس فاما لا يثبت بمثله نقل الدين ويقوم به الحجة فلا
قال ابن الحاجب اما الرواية بعد البلوغ ما سمع قبله فمقبولة كالشهادة وللاجماع المعنى به على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما ما سمعوه قبل البلوغ وروده بعده من غير تفرقة وان احتمل
الامرين قال والكتابة ان كان مذكرة اعلم ان الكتابة نوعان مذكرة وامام فالمذكرة ان ينظر
في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخطه او خط
رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن
لانه جبل عليه الانسان ولا يمكن عدم اشتراط النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق التذكر
فاذا تذكر تكون الرواية عن ضبط والامام ان لا يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط وذكره في فصول
ثلثة رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلا محفوظا بخطه والشاهد يرى خطه في الصك فقال
ابو حنيفة لا يعمل الشهود والقضاة والرواة ومحمد اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب
خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يجوز رواية
الحديث من غير تذكر لندرة ما لطالعه ان التزوير والتغيير عادة يكون في المظالم والخصومات
وكذا في السجل اذا كان في خريطة القاضي مختوما بختمه لكونه مامونا عن التبديل بخلاف الصك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يجوز ايضا فيه والعزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الكتاب
للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب
اذا لم يتذكر القلب به وهذا لان الخط يشبه الخط فيقع ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالجزم في الحفظ
والتذكر فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة الا ترى انا لا نقبل رواية الاخرس وان كان يعبر معلوما بالاشارة
قال ونقله بالمعنى اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والجصاص
والقاسم وابن جبير لقوله عم نضر الله امرا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه قال النبي عم رغب في محافظة اللفظ حيث
قال اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم
فعسى لم يكن غيره افقه منه فلا يخل باللفظ حتى يتامل المحمول اليه فيستنبط منه معنى زائدا وعامة
العلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة وحكي ذلك عن مالك والشافعي وابي حنيفة واصحابه تمسكا باجماع الصحابة
على قولهم امرنا رسول الله عم بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عم من الامر
والنهي وقد استفاض عن ابن مسعود وغيره من الصحابة سمعت رسول الله عم يقول كذا او نحو منه او قريبا

١٠٧

او قريبا منه او كلاما هذا معناه والفقه فيه ان اللفظ انما يجب مراعاته اذا كان الحكم
متعلقا به وفي احاديث النبي عم لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة بل يتعلق بالمعنى بخلاف القرآن
على ما عرف وهذا حكم المحكم والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه
معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى لكل من عرف المعنى لغة وظاهر وهو ما يحتمل
غير ما ظهر كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
اذ لو جوزنا نقله بالمعنى لغيره فربما يكسوه لفظا لا يحتمل المجاز والتخصيص ولعل ذلك المحتمل
كان مرادا واما اذا كان فقيها مجتهدا فيقف على ما هو المراد به فيقع الامن عن تغيير المراد ومجمل
ومتشابه ولا يتصور نقلهما بالمعنى اذ الوقوف على المراد منهما متعذر قبل البيان ومشكل ومشترك
ولا يجوز نقلهما بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بتاويل الراوي وتاويله لا يكون حجة
على غيره لقصوره عن درايته وما كان من جوامع الكلم كقوله عم الخراج بالضمان فقد جوزه بعض
علمائنا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر وقال شمس الائمة السرخسي الاصح انه لا يجوز
نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان يتقاصر عنها عقول ذوي الالباب فكان هذا النوع من الحديث
وما كان كله من المجمل والمتشابه والماول مراد رسول الله بقوله واداها كما سمعها او نقول
ان من ادى تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان على
ان الحديث يدل على ان محافظة اللفظ المسموع منه مندوب اليه ونحن نقول وانما الخلاف في جواز نقل
الحديث بالمعنى عند الضرورة ومساس الحاجة والحديث لا ينفي ذلك فصل في المعارضة
الكلام معه في تفسيرها لغة واصطلاحا وشرطها وحكمها اما تفسيرها لغة فالمعارضة هي المقابلة
على سبيل الممانعة يقال عرض لي امر اذا استقبله بصد ومنع ومنه سميت الموانع عوارض واصطلاحا
تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما يوجبه الآخر كالحل
والحرمة وانما قيدنا بالمتساويين لعدم المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي واما شرطها
فاتحاد المحل والوقت لان الضدين انما يستحيل اجتماعهما في محل واحد وكذا استحالة الاجتماع
بين الضدين انما تتحقق في وقت واحد لجواز ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر
بعد حلها واعلم ان الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينها لان ذلك
من امارات الجهل والعجز فان اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك
لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم الى المطلوب
عن المعارض والحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء تعالى عن ان يوصف بالجهل والعجز وانما يقع
التعارض بينهما بالنسبة الينا لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لم يقع التعارض بوجه لكن

محكم

ظاهر

مجمل

مرجوح الكلم

عندهم جميعا وهو اختيار الامام السرخسي لان ابا يوسف انما استحسن هذا لاجل الضرورة فالكتاب
يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذا لا يوجد
الا في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وخطرها جسيم وفي تصحيح الاجازة من
غير علم فتح لباب المجاهلة وفتح باب التقصير اذ في التحصيل مجاهدة ومن شاع له الرواية
من غير فهم فقد اتى بالتحصيل وتضييع او فاته بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي
لا يفهم ولا يميز وذا نوع تبرك استحسنه الناس فاما لا يثبت بمثله نقل الدين ويقوم به الحجة فلا
قال ابن الحاجب اما الرواية بعد البلوغ ما سمع قبله فمقبولة كالشهادة وللاجماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما ما سمعوه قبل البلوغ وروده بعده من غير تفرقة وان احتمل
الامرين قال والكتابة ان كانت مذكرة اعلم ان الكتابة نوعان مذكرة وامام فالمذكرة ان ينظر
في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخطه او خط
رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن
لانه جبل عليه الانسان ولا يمكن عدم اعتبار النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر
فاذا تذكر يكون الرواية عن ضبط والامام ان لا يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط وذكر فيه فصول
ثلثة رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلا محفوظا بخطه وان هو يرى خطه في الصك فقال
ابو حنيفة لا يعمل الشهود والقضاة والرواة ومحمد اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب
خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يجوز رواية
الحديث من غير تذكر لما قلنا لا الشاهد لان التزوير والتغيير عادة يكون في المظالم والخصومات
وكذا في السجل اذا كان في خريطة القاضي مختوما بختمه لكونه مامونا عن التبديل بخلاف الصك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يجوز ايضا عنده والعزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الكتاب
للقلب بمنزلة المراة للعين ولا عبرة للمراة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب
اذا لم يتذكر القلب به وهذا لان الخط يشبه الخط فيقع ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالجزم في الحفظ
والتذكر فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة الا ترى انه لا تقبل رواية الاخرس وان كان يعبر بما هو بالاشارة
حال ونقله بالمعنى اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والجصاص
والقاسم وابن جرير لقوله عم نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عم رغب في محافظة اللفظ حيث
قال اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم
فعسى لم يكون غيره افقه منه فلا يخل باللفظ حتى يتامل المحمول اليه فيستنبط منه معنى زائدا وعامة
العلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة وحكي ذلك عن مالك والشافعي وابي حنيفة واصحابه متمسكا باجماع الصحابة
على قولهم امرنا رسول الله عم بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عم من الامر
والنهي وهذا استفاض عن ابن مسعود وغيره من الصحابة سمعت رسول الله عم يقول كذا او نحو منه او قريبا



[illegible]

ادا قريبا منه او كلاما هذا معناه والفقه فيه ان اللفظ انما يجب مراعاته اذا كان الحكم
متعلقا به وفي احاديث النبي عم لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة بل يتعلق بالمعنى بخلاف القرآن
على ما عرف وهذا احكم المختصر والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه
معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى لكل من عرف المعنى لغة وظاهر وهو ما يحتمل
غير ما ظهر كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يحل نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
اذ لو جوزنا نقله بالمعنى لغيره فربما يكسوه لفظا لا يحتمل المجاز والتخصيص ولعل ذلك المحتمل
كان مرادا واما اذا كان فقيها مجتهدا يتوقف على ما هو المراد به فيقع الامن عن تغيير المراد ومجمل
ومتشابه ولا يتصور نقلهما بالمعنى اذ الوقوف على المراد منهما متعذر قبل البيان ومشكل ومشترك
ولا يجوز نقلهما بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بتاويل الراوي وتاويله لا يكون حجة
على غيره لقصوره عن درايه وما كان من جوامع الكلم كقوله عم الخراج بالضمان فقد جوزه بعض
علمائنا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر وقال شمس الائمة السرخسي الاصح انه لا يجوز
نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان يتقاصر عنها عقول ذوي الالباب فكان هذا النوع من الحديث
وما ثنا كله من المجمل والمتشابه والماول مراد رسول الله بقوله واداها كما سمعها او نقول
ان من ادى تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان على
ان الحديث يدل على ان محافظة اللفظ المسموع منه مندوب اليه ونحن نقول وانما الخلاف في جواز نقل
الحديث بالمعنى عند الضرورة ومساس الحاجة والحديث لا ينفي ذلك **فصل في المعارضة**
الكلام فيه في تفسيرها لغة واصطلاحا وشرطها وحكمها اما تفسيرها لغة فالمعارضة هي المقابلة
على سبيل الممانعة يقال عرض لي امر اذا استقبله بصد ومنع ومنه سميت الموانع عوارض واما اصطلاحا
تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الاخرى كالحل
والحرمة وانما قيدنا بالمساويتين لتقوم المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي واما شرطها
فاتحاد المحل والوقت لان الضدين انما يستحيل اجتماعهما في محل واحد وكذا استحالة الاجتماع
بين الضدين انما تتحقق في وقت واحد لجواز ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر
بعد حلها واعلم ان الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينهما لان ذلك
من امارات الجهل والعجز فان اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه كان ذلك
لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم
عن المعارض والحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء تعالى عن ان يوصف بالجهل والعجز وانما يقع
التعارض بينهما بالنسبة الينا لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لم يقع التعارض بوجه لكن

محكم
ظاهر
مجمل
من جوامع الكلم

[illegible]

فاللاحق يكون ناسخا للسابق واما حكمها فهو ان التعارض اذا وقع بين الآيتين بحيث
لا يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه المخلص تساقطتا لانتفاء العمل بهما للتنافي بينهما واحدهما
عينا لعدم الاولوية اذا لتقدير ملوم واه بينهما في القوة فيصار الى ما بعدهما من الحجج ان لم السنة
كان الحادثة ليست في الكتاب واذا وقع بين السنتين يصار الى اقوال الصحابة او القياس على
الترتيب في الحجج اي على حسب اختلاف في ترتيب الحجج فان المصير بعد السنة الى قول الصحابة على
الاطلاق اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك عند ابي سعيد البردعي وعند الكرخي انما تقدم قول
الصحابي على القياس اذا ورد فيما لا يدرك واما فيما يدرك بالقياس فيجعل القياس مقدما ولا حق تقليده
فان عليه قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة منظور فيه لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية وليس كلام الشيخ مبنيا
على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض فيه قوله ان امكن اي لم نجعل
القياس شاهدا ان لم السنة واقوال الصحابة وعند تعذر المصير اليه اي الى الدليل بان لم يوجد بعد السنة
واقوال الصحابة قياس يصلح شاهدا به يا السنة يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار فانه لما تعارضت
الدلايل فيه من الاخبار والآثار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب العمل بتقرير الاصول
واما بيان التعارض بين الخبرين فقد روى ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلته الحمر قال
نعم فهذا يدل على ان سؤره طاهر وروى انس ان النبي عم نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انها
نجس وهذا يدل على ان سؤره نجس واما بيان التعارض بين الاثرين فقد روى عن ابن عمر انه
سؤره نجس وروى عن ابن عباس انه طاهر واما ان القياس لا يصلح شاهدا لان احد الاصلين
سؤر الهرة والآخر سؤر الكلب والحمار ليس في معناهما لان الضرورة في الحمار دون الضرورة في الهرة
فانها يدخل المضايق دون الحمار وفوق الضرورة في الكلب فانه يربط في الدور والافنية ويشرب
من الاواني دون الكلب فلو انتفت الضرورة اصلا كان سؤر الحمار نجسا ولو تحققت حسب تحققها
في الهرة لوجب الحكم ببقاء الطهارة والطهورية فاذا تحققت الضرورة من وجه دون وجه ولم يكن الحاقه
باحدهما فوجب المصير الى ما كان ثابتا فلا يطهر به ما كان نجسا ولا يتنجس به ما كان طاهرا لان الطهارة
والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين
ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد
منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال
الحدث والنجاسة اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها
به لم يكن تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية
والمعنى به وقوع الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم وكذا
المفقود لا يرث احدا ولا يرث منه لانه تعارض دليل حيوته وموته فجعل حيا في مال نفسه ميتا في مال



غيره في مال غيره لان ما له لم يكن لغيره وما لغيره لم يكن له فيبقى ما كان على ما كان ولا يثبت الاستحقاق بالشك
وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه يشبه الابن من وجه والبنت من وجه فيه لم يوجد فيه ما يترجح به
جهة الذكورة او الانوثة يجب تقرير الاصول وهو ان الزايد على اقل النصيبين لم يكن له فلا يثبت بالشك
وان وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما يسقط
العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان التساقط بالتعارض انما يكون لجهلنا
بالناسخ من المنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي ولا يجري التناسخ بين القياسين
لان كل واحد منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان الحجة احدهما وكذا التعارض بين قولي الصحابة
لا يوجب سقوط البعض لانه من وجه الراي لما لم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع يحل محل القياس
ولانا متى اسقطنا اعتبار النصين بحكم المعارضة امكن العمل بما وراءهما من الحجة بخلاف القياس لان
ما وراءه استصحاب الحال وهو ليس بحجة شرعية عند المحققين فلو اسقطناهما بالتعارض يتعذر العمل
بما هو حجة شرعية فكان العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو حجة في حق العمل لان قلبه اليه بنور
الفراسة اصاب المجتهد الحق به او اخطأ اولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة قال
شيخ فاذا قال فرع على هذا اي على هذا الاصل وهو ان الشيء يجوز لم يسقط اعتبار وجوده اذا كان له
خلف وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره مسايل منها ما قرانا اذا ان في احدهما ماء طاهر
وفي الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه لا يتحرى للتوضي لكنه يتيمم لان التراب خلف
عن الماء في حق الطهورية فلو لم يعمل بالماء امكن العمل بالخلف عنه وبمثله لو احتاج الى شرب
الماء فانه يتحرى لانه لا خلف في حق الشرب حتى يرجع اليه فيعمل بالتحري لتحقق الضرورة ومنها
ان المسالخ لو استوت الذبيحة والميتة منها واشتبه الامر عليه فانه يتحرى حالة الاضطرار بان
لم يوجد حلالا لتحقق الضرورة لانعدام الخلف ومثله لو كانت حالة الاختيار بان يجد طعاما آخر
حلالا فانه لا يجوز له العمل بالتحري لان المصير اليه للضرورة وقد انتفت والدليل على ان المصير
الى التحري للضرورة عدم جواز المصير اليه فيما لا مدخل للضرورة فيه فان من اعتق امة معينة
فاختلطت بغيرها وقد اشكلت عليه فانه لا يجوز له العمل بالتحري فيه اذ لا مدخل للضرورة في اباحة
الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب فان لها مدخلا فيهما على ما عرف ومنها ان من كان
له ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لا يجد ثوبا آخر لانه لا خلف
من الثوب في اقامة الستر الذي هو شرط جواز الصلوة وكان مضطرا في ذلك فامرناه بالتحري
فيه بخلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فمن خاف فوت
وقت الصلوة او فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز له الصلوة مع التيمم لانتفاء الضرورة
اذ الفوات الى خلف بخلاف ما اذا حضر به صلوة العيد يخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته الصلوة
فانه يتيمم لتحقق الضرورة الى المصير الى التيمم اذ الفوات لا الى خلف اذ صلوة العيد لا تعاد ولا تقضى

الخنثى المشكل

تعارض الخبر

ما قدمه ثم اذا عمل باحد القياسين لم يجز نقضه اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لا يجوز له ان يترك
ويعمل بالاخر الا بدليل فوق التحري بان يتبين نص بخلافه ذكر القياس لانه لما يستنقض
علاقه ظهر خطاؤه حين اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم امضي بالاجتهاد باجتهاد
مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به حاصل لو ثبت له الخيار في العمل بالقياسين
لكان يبقى خياره بعدما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالاخر في حادثة اخرى كما في
كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع ثم تكفير يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة
يمين اخرى فلصحاحها كل واحد من الانواع صالح التكفير به بدليل موجب لذلك ومنها
الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم
بان الحق احدهما والاخر خطا فبعدما تايد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير الى
الاخر الا بدليل هو اقوى من الاول كمن له ثوبان احدهما نجس والاخر طاهر فاذا صلى باحدهما
بالتحري ثم تحول رايه لم يجز ان يصلي بالاخر بالتحري الا ان يتيقن بطهارته فان قيل اليس ان
المصلي لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى الى جهة ثم وقع تحريه الى جهة اخرى فانه يجوز له ان يصلي
في المستقبل الى تلك الجهة ولم يجعل ذكر دليلا على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده في الابتداء
قلنا كلامنا في حكم لا يقبل الانتقال كمسئلة الثوب فان النجاسة متى حلت في محل لا تنتقل
الانتقال كمسئلة الثوب الى محل اخر هو ولم يرد الشرع اذ الشرع لا يرد بتغيير الحقايق واما
مسئلة القبلة فانها تقبل التحري والانتقال من جهة الى اخرى حتى انه تحول من بيت المقدس
الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها وكذا المتنفل يصلي مستدبرا الكعبة والخايف
في السفر كذلك فثبت له مشروع فتحول بالتحري الثاني ايضا والمعنى فيه ان الحكم بجواز الصلوة
الى تلك الجهة لا ينقض الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة الا ترى انه لو تبين خطاؤه بعدما
بان كان مستدبرا القبلة جازت صلوته وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم
بطهارة ذلك الثوب حتى لو تبين انه كان نجسا يلزم اعادة الصلوة ومثال ما قلنا من الفرق
من ما يحتمل المعارضة من النصين وبين ما لا يحتمل من القياسين من مسايل الفقه انه لو اعتق
او طلق عينا ثم نسي لم يثبت له الخيار بالجهل لان الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل
الانتقال من محل الى محل اخر فخرج احدهما من ملكه وبقي ملكه في حق الاخر الا انه لما اشتبه المحرمة
او المعتق كان جهلا منه فلا يثبت بجهله خيار التعيين لان بالتعيين انما يعرف الحق
من محله الى غير محله فلا يثبت له خيار التعيين بالجهل وبمثله لو اعتق احد عبديه او طلق
احدى امرأتيه كان له خيار التعيين كما في القياسين لان الطلاق كان نازلا في غير العين
وفي حق العين غير نازل وهذا لان تعيين المحل كان مملوكا له كاصل الايقاع ولكن بمباشرة



بمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من خيار التعيين
فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا قال ثم المخلص عنها بالحجة اوجه اعلم ان الاصل في التعارض طلب
المخلص لما ذكرنا انه لا تعارض بين حجج الله تعالى وانما يقع بينها صورة التعارض فطلب المخلص خمسة
اوجه من قبل الدليل بان لا يعتدل الدليلان فلا يتحقق التعارض حقيقة وان كان موجودا ظاهرا
كتعارض خبر الواحد مع الكتاب او المشهور من السنة وكتعارض المتشابه مع المحكم ومن قبل الحكم
بان يختلفا وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فالتعارض ثابت بين هذين النصين فالآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس
لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب والآية الثانية نافية لها لان الغموس
غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين اذ اللغو في هذه الآية عبارة عما لا يعتد به
وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيكون الغموس داخلا في اللغو في هذه الآية فتقتضي هذه الآية
عدم المؤاخذة في الغموس ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المنفية في المائدة
في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته وكانت المؤاخذة المنفية
مقيدة بدار الابتلاء فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلقة فتنصرف الى الآخرة لانها
دار المؤاخذة والجزاء على الاطلاق فاما الدنيا فدار الابتلاء اذ قد يؤاخذ المطيع فيها تمحيصا
لذنوبه وينعم على العاصي استدراجا له فتبين بهذا ان الحكم الثابت في احد النصين غير
الحكم الثابت في الاخر فصح الجمع بين الآيتين وبطل التعارض ولا يقال اثبات المؤاخذة
في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ان كان دليلا على كون المنفي في صدر الآية في الدنيا
فاثبات المؤاخذة في العقبى بعد النفي في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون
النفي في سياق هذه الآية في العقبى ايضا فيبطل التوفيق لانا نقول اللغو تفسيران احدهما
ضد العقد ومن المراد باللغو في الآية الثانية بدليل السياق وهو قوله ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فيكون متناولا للغموس وما فيها السهو وهو ان يحلف على امر ماض وهو يظن
ا[illegible] قال والامر بخلافه وهذا هو المراد من الآية الاولى بدليل السياق وهو قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والا يكون متناولا للغموس فلا يبطل التوفيق ومن قبل الحال
بان يحمل احدهما على حاله والاخر على حاله كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف بين القراءتين
تعارض ظاهرا اذ القراءة بالتخفيف توجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اذ الطهر
انقطاع الدم والقراءة بالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال وان انقطع الدم اذ الاطهار
هو الاغتسال فظهر التعارض لكن التعارض ينتفي باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف
على العشرة والقراءة بالتشديد على ما دونها وانما لم ينعكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة

مطلب ان الاصل في التعارض

الكاملة لعدم احتمال العود وان طهرت لا مل لاحتمال العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى
الاغتسال ليتأكد الطهارة وكذا التعارض في قوله تع وارجلكم الى الكعبين يقع ظاهرا بين القراءة
بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا على
الممسوح ولكن التعارض يندفع بان يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدم
ما اشبه هذا ما حصل ولكن بقدير المجرور منصوبا وحمل الجر على الجوار كما في قول العرب جحر ضب
خرب احسن لدفع التعارض لان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين يأبى حمله على حالة الاستتار
لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة اجماعا لا يقال الجر على الجوار مع حرف العطف لم يجئ في كلام
العرب لانا نقول ليس الامر كذلك بل ورد ذلك في التنزيل واشعار العرب قال الله تع ان الله
بريء من المشركين ورسوله فمن قرأ بالجر وقال جرير فهل انت ان ماتت اتانك راحل الى آل
بسطام بن قيس فخاطب بالجر والمعنى خاطب بالرفع لكونه عطفا على راحل فان قيل لم لم يعكس بان
يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قوله ان عرما دى انابشر فاسجح
فلسنا بالجبال ولا الحديدا قلنا لان العطف على المحل انما جوز في موضع لا يؤدي الى الالتباس
كما في البيت المذكور لا في موضع يؤدي اليه كما في هذه الاية على ان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين يأبى
حمل النصب على المحل كما بينا هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما على مذهب من يقول
بالتخيير بين الغسل والمسح وهو محمد بن جرير الطبري فلا نم وقوع التعارض اذ فيه عمل بالقراءتين وكذلك
على مذهب من يقول بوجوب الجمع وهو الحسن البصري والناصر للحق وداود الاصفهاني واما على
مذهب من يقول بوجوب المسح على التعيين وهو ابن عباس وانس وعكرمة والشعبي ومحمد بن
علي الباقر وساير الامامية فلا نم ان العطف على المحل انما يجوز عند الامن عن الالتباس ولو سلم
ذلك فلا نم ان الالتباس حاصل هنا اذ القرب دليل الرجحان ولو سلم ذلك فنقول على سبيل المعارضة
فكذلك الجر على الجوار انما يجوز عند الامن ثم قولكم ضرب الغاية يمنع الحمل على المحل لان المسح لم
يضرب له غاية منظور فيه اذ الكعب عندهم عبارة عن معقد الشراك وهم يقولون بوجوب المسح
اليه وبالتاخير صريحا اي من قبيل ما علم الزمان صريحا بان يعرف التاريخ فيسقط التعارض بان يكون
آخرهما ناسخا وذلك مثل ما قال ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها انها تعتد بوضع الحمل بقوله تع
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال علي تعتد بابعد الاجلين من وضع الحمل
واربعة اشهر وعشر لقوله تع والذين يتوفون الاية فقال ابن مسعود محتجا به على علي من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى يريد به قوله واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي
في سورة البقرة واراد به قوله والذين يتوفون منكم فجعل التاخر دليل النسخ ولم ينكر عليه
وكذا بالتاخر دلالة مثل النصين احدهما محرم والاخر مبيح فجعل المحرم آخرا دلالة لانا نعلم
انهما وجدا في زمانين ثم المحرم لو كان اولا لكان ناسخا للاباحة الاصلية اذ الاصل في الاشياء



في الاشياء قبل البعثة الاباحة على ما اختاره بعض العلماء ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر
النسخ واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا يتكرر وكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا
والاخر محتملا او لان الاصل عدم النسخ فلا يصار اليه ما امكن وفيه نظر اذ الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا اللهم الا ان يقال ليس المراد من النسخ المعنى المصطلح
حتى يرد النظر بل المراد به معناه اللغوي وهو التبديل والتغيير ولا شك ان المبيح لو جعل متاخرا
يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثال ذلك ما روي ان النبي عم حرم الضب وروي انه اباح الضب
وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل
الضبع فانا نجعل المحرم ناسخا في هذا كله بدلالة التاخر كما ذكرنا ثم قال الكرخي اعلم ان مشايخنا
اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والاخر نافيا والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا
وبالنافي ما ينفي العارض ويبقى على الامر الاول فقال ابو الحسن الكرخي المثبت اولى لان المثبت
اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة
على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف
عمل اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها
رسول الله وهذا مثبت لانه اثبت الحرية المعترضة على الرق زمان خروجها عن عتقها وروي انها
اعتقت وزوجها عبد وهذا ناف لانه يبقى على الامر الاول اذ لا خلاف في ان زوجها كان عبدا
في الاصل واصحابنا اخذوا بالخبر المثبت وروي ان النبي عم تزوج ميمونة وهو حلال وهذا
مثبت لانه اثبت ما لم يكن وهو الحل المعترض على الاحرام لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن في الحل
الاصلي وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه يبقى على الامر الاول وهو الاحرام واصحابنا
اخذوا بالنافي وروي انه عم رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص بالنكاح الاول وهذا ناف
وروي انه عم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت واصحابنا اخذوا بالمثبت حتى اثبتوا الفرقة
بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الاخر في دار الحرب والشافعي
عمل برواية النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء
وعدل بنجاسته ان الطهارة اولى وهو ناف وعلى هذا اخبر مخبرين بحل الطعام وحرمته وقال الرازي
... من اصل داعيم يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي
على ثلثة اقسام ما يعرف بدليل بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف بدليل بان يكون مبنيا على
استصحاب الحال وما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على استصحاب
الحال فان كان ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات اذا كان الدليلان متساويين تعارضا وان كان
ما لا يعرف بدليله فلا يعارض الاثبات لان ما لا دليل له لا يعارض ما له دليل وان كان ما يشتبه

حاله وجب التفحص والاستفسار عن حال المخبر ليكشف الحال فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لا يقبل
لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عما ثبت بدليل كان مثل المثبت فيطلب
الترجيح من وجه آخر وظهر بما ذكرنا ان قوله والا فلا غير مستقيم لان ما يشتبه حاله يتردد بين القسم
الثاني والحكم فيه التفصيل لا القطع بانه لا يجعل معارضا مثال ما عرف النفي فيه بدليله ما لو ادعى الزوج الاستثناء
في الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة وكذا لو قالت المراة سمعت زوجي
يقول المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او
قالت النصارى المسيح ابن الله فالقول قوله وان شهد للمراة شاهدان وقالا لم نسمع من
الزوج هذه الزيادة ولا ندري اقال غير ذلك ام لا لا تقبل الشهادة وان قالا لم يقل هذه
الزيادة قبلت الشهادة وهذا كله شهادة على النفي ولكنه عن دليل يوجب العلم به وهو
ان ما يكون من باب الكلام وهو مسموع من المتكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون
دندنة لا كلاما وانما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لجواز ان يقال قال
فلان قولا ولكن لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان كذا ولم يقل كذا فيكون قولهم
ولم يقل غير ذلك نصا لقول الزوج وهو مما يحيط العلم به فقبلت وكذا النفي في حديث ميمونة
مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم محسوسة فصار مثل الاثبات
فوقعت المعارضة بينهما فيصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواية ابن عباس لفقاهته
وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء من ذلك وطهارة الماء
وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله او استقصى فيه كالنجاسة والحرمة فان الانسان
اذا اخذ الماء الذي نزل من السماء في اناء او اغترف من نهر جار وكان بمرأى العين منه الى
وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كالمخبر عن النجاسة بعينه الدليل
وكذا حل الطعام مما يعرف بالدليل لو استقصى فيه فوقع التعارض بين الخبرين ووجب العمل
بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا
يصلح مرجحا فيترجح به خبر الراوي واما النفي في حديث زينب مما لا يعرف الا بظاهر الحال
بان لم يعقد على النكاح الجديد فيبنى روايته على استصحاب الحال وهو انه قد عرف النكاح
بينهما فنفى وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول وكذا النفي في حديث
بريرة فان من روى انه كان عبدا فهو لم يعتمد في خبره دليلا موجبا لنفي الحرية ولكن بنى
خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا المزكي لا يعارض الجارح
لان من زكى انسانا فانما زكاه لعدم علمه بما يجرح عدالته لانه لا يقف احد على جميع احوال
غيره حتى يزكيه عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة لانه يشاهد فسقه فكان خبره
اولى ولهذا رجحنا رواية انس انه عم قرن حجة الوداع على رواية جابر انه افرد لان من روى



الافراد ما اعتمد دليلا موجبا نفي القران ولكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب
للعلم وهو انه لم يسمع تلبيته بالعمرة وسمع التلبية بالحج فروى انه كان مفردا واما راوي
القران فهو اعتمد دليلا موجبا للعلم به وهو سماعه التلبية بالحج والعمرة معا وكذا رجحنا
رواية ابن عمر انه صلى في جوف الكعبة عام الفتح على رواية انه لم يصل فيها عام الفتح فانهم
اتفقوا انه عم ما دخلها الا مرة ومن اخبر انه لم يصل فيها فانه لم يعتمد دليلا موجبا
للعلم ولكن لم يعاين صلوته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت اولى من النافي قال ولو
اشتبه الامر وقد شرحناه مرة فلا نعيده ثانيا ولا تخلص بكثرة عدد الرواة اعلم ان من
اهل النظر من يقول الترجيح بكثرة الرواة مستدلا بما قال محمد في كتاب الاستحسان
في الاخبار لطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر
الواحد قال الامام شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح
قول محمد خاصة وقد ذكر نظيره في السير الكبير حيث قال اهل العلم ثلث فرق اهل
الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت
ما تفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف
والصحيح قولهما لان كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ويحتمل ان يكون الحق مع القليل
بان ترجحهم متاخرا قال الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا قليل وقال
الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر
والمشهور لانا لا نرجحها بزيادة العدد بل لدخول الخبر في حد العيان ولهذا لا يرجح متواتر
على آخر بكثرة عدد الرواة على ان الترجيح بعدد الرواة ~~على ان الترجيح~~ متروك باجماع السلف فان
السلف من لدن رسول الله الى يومنا هذا لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة عند المناظرات والانتقال
الينا قال والمثبتة للزيادة اولى يعني ان كان في احد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر
الآخر فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر
الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي من الاصل وغفلته عن السماع وذلك مثل ما رواه ابن مسعود
ان النبي عم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى
لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بما فيه اثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند
قيام السلعة ومحمد والشافعي قالا يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح
كما اذا اختلف الراوي عن النبي عم والصحيح ما قلنا لان اصل الخبر واحد وذلك متيقن
به وكونهما خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الخبر واذا كان الخبر واحدا فحذف الزيادة من بعض
الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا فاما اذا اختلف الراوي فقد علم انه خبران وان النبي عم
انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق يحمل

على المقيد في حكمين وبيان ذلك فيما روي ان النبي عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض
وقال لعتاب ابن أسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا الحديث فانا نعمل بهما والاخير المطلق
منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

باب ــــــــــــــ البيان، اعلم ان هذه الحجج من الكتاب والسنة
باقسامها تحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما
الاول فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله علمه البيان وقال ان بيان الناس
ثم ان علينا بيانه وقال ان من البيان لسحرا والمراد بهذا الكل الاظهار وقد يستعمل
في الظهور وقال بان اي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد
به في هذا الباب اظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والاول اصح ثم البيان
قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يجوز الفعل بيانا فان عني به انه
انه لا يجوز بالفعل اصلا فهو باطل فانه بين الصلوة والحج بفعله وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم وايضا فما كان الفعل ادل من القول وان عني افتقاره الى القول
في هذا الفعل بيان لهذا المجمل فمسلم ولكن المبين هو الفعل والقول لتعليق الفعل بالمجمل
ثم هو على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان
تبديل وبيان ضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم
الطب واضافته الى الخامس من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة
ووجه انحصار البيان لانه اما ان يكون بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول
اما ان يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان اولا الثاني بيان تفسير والاول لا يخلو اما
ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا
تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير واما بيان التقرير فهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فتقرر معنى العموم من
الملائكة بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وكقوله تع ولا طاير يطير بجناحيه فان
الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره مجازا يقال المرء يطير بهمته ويقال للبريد
طاير لاسراعه في مشيه وكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الكلام من حقيقته وقطعا
لاحتمال المجاز ونظيره في المسايل ان يقول الرجل لامرأته انت او لعبده انت حر وقال
عنيت به الطلاق عن النكاح والحرية عن الرق
لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت به الطلاق عن النكاح والحرية عن الرق والوديعة
فان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا
ويحتمل غير قيد النكاح مجازا وهو القيد الحسي ولهذا اذا نوى ذلك صدق ديانة ولما عني به
الطلاق قرره والحرية عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نوى ذلك
صدق ديانة فاذا نويت به الحرية عن الرق قرره وقوله لفلان عندي الف درهم حقيقة
في الامانة الا انه يحتمل الاقرار بالمال فاذا قال عنيت به الوديعة فقد قرره ثم اعلم ان

ان بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فانه بيان تقرير لقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم جاء
مفصولا كما هو الحقيقة في موضعه ان شاء الله العزيز فاذا واما بيان التفسير فبيان التفسير هو
بيان ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المفسر بالمجمل والمشترك
مما يليه كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة مجمل والحق البيان بالسنة وكذا
الزكوة مجمل في حق النصاب والمقدار والحق البيان بالسنة وكلحوق البيان بقول الرجل
لامرأته انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات
مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير يعمل ما حمل الكلام
حتى يكون الواقع بها باين وكذا البيان في قوله لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة
بقوله عنيت به كذا بيان تفسير لان اسم الدرهم يحتمل ضروب دراهم وهذا البيان يصح
موصولا كقوله تع ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومفصولا
ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تاخيره
الى وقت الحاجة الى الفعل فجايز عند الجمهور كقوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي
باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل
ويجوز بيان الكل منفصلا لا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يقيد بلا دليل
ومنع بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا لانه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم قلنا هذا انما يصح وقت
العمل اما قبله فلا على انه منقوض بالمتشابه فانه صح الخطاب والابتلاء باعتقاد الحقيقة فما هو
المراد مع الياس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى واذا
صح الابتلاء حسن القول بالتراخي قالوا واختلف في خصوص العموم الحكم انه لا خلاف ان العام اذا
خص منه شيء يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا
لا يجوز تخصيصه متراخيا وعند الشافعي يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص
متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وفايدته ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال التعليل وفي باب النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير
به ظنيا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام فعنده موجبه ظني قبل الخصوص كما
هو ظني بعده فكان تخصيصه بيان تفسير عنده فيصح موصولا ومفصولا وهذا اولى مما قيل انه
بيان تقرير عنده وعندنا موجبه قطعي قبل الخصوص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا
فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا اذ بيان التغيير
لا يصح مفصولا اتفاقا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال اوصيت بخاتمي لفلان
وبفصه لاخر بكلام مفصل ان الثاني يكون مخصوصا للاول اي تخصيصا للايصاء الاول

وهو الايصاء بالخاتم فهو عام بالنسبة الى الحلقة والفص لتناوله اياهما ويكون الفص للثاني
والحلقة للاول ويكون التخصيص بيانا كالاستثناء وان حصل لم يكن تخصيصا للاول بل
تعارضا والعام مثل الخاص في الايجاب فيثبت المساواة بينهما في الاستحقاق
النص بينهما نصفين قال المستدل ان الشافعي بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها منها قوله ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة واراد بها بقرة موصوفة بدليل رجوع الضماير في قوله ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي وقوله انها بقرة صفراء وقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر الى ما امروا بذبحه
البيان الى وقت السؤال والجواب لا نم ان الواجب ذبح بقرة موصوفة حتى يحتاج الى بيان
بل الواجب ذبح بقرة مطلقة لاطلاق اللفظ ولزمه مع ايامهم على السؤال بقوله فذبحوها وما كادوا
يفعلون ولا ذم لارادة المعينة ولقول ابن عباس لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزاتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم ثم اعضوا الكليفوا تكليفا بعد تكليف وكان هذا التقييد المطلق والتقييد المطلق
نسخ وذلك لا يكون الا متاخرة ومنها ان الله لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال ابن الزبعري لاخاصمن محمدا فجاء الى النبي عم فقال اليس قد عبدت الملائكة والمسيح
النبي عم حتى نزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا تاخير بيان
الخصوص والجواب ان الاية الاولى غير متناولة للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل فح لا يكون
الاية الثانية تخصيصا وبيانا لذلك العموم لكن الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد
ما تبين لهم الحق ويشتغلون باللغو وكان النبي عم يسكت عن جوابهم تمسكا بقوله واذا
سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم الله تولى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التبرع
وانه يصح متصلا ومتراخيا على انه قد روى انه لما ابن الزبعري ما نقل عنه ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومنها قوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله
خمسه وللرسول ولذي القربى فانه خص منه بنو امية وبنو نوفل متراخيا حين قال
عثمان وجبير بن مطعم انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي جعلك الله منهم فما بال اخواننا
وبنو المطلب في القرابة اليك على السواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال عم انما بنو هاشم
وبنو المطلب كشيء واحد فانهم لم يفارقوا في الجاهلية والاسلام وقلنا هذا من قبيل بيان
المجمل لان القربى مجمل يحتمل ان يراد به قرب النصرة ويحتمل ان يراد به قرب القرابة فيكون
مجملا فكان قول النبي عم بيانا ان المراد به قرب النصرة لا قرب القرابة ومنها ان قوله يوصيكم
الله في اولادكم اثبت المواريث بين الناس عاما ثم بين النبي عم ان لا ميراث بين اهل الكفر
والاسلام فكان تخصيصا بدليل مستقل متراخ وانا نقول ان شرط اتحاد الملة في الميراث من
باب الزيادة على النص المطلق بحديث مشهور وذلك من قبيل النسخ عندنا دون التخصيص فالحاصل



فالحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما اذا كان متاخرا احتمل
على النسخ دون التخصيص وبهذا الاصل تخرج الجواب عن جميع ما اورده الشافعي علينا في هذا
الباب فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل
على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل
قال واما بيان التغيير فهو تغيير موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء والتخصيص اتفق الفقهاء
على ان الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظا او حكما كما يقطع لتنفس او سعال او عطاس ونحو
ذلك وما نقل عن ابن عباس انه جوز الاستثناء المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد
ما اذا نوى عند التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله اذ لو جاز ذلك لما استقر شيء من
الطلاق والعتاق لجواز ورود الاستثناء بعده وكذا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب
ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وهو خلاف النقل والعقل قال ثم اختلفوا في
كيفية عمل الاستثناء اعلم ان الاستثناء يجمع المتصل والمنفصل ولا يتميز المنفصل منه الا
بالاخراج اذ لا اخراج في المنقطع وكل امرين فصل احدهما متفق وفي الاخر مستحسن جمعهما في
حد واحد فالاولى ان نحد المتصل بانفراده والمنقطع كذلك فنقول احد المتصل هو المنع عن
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها فقيد بقوله بعض ما تناوله ليخرج
الاستثناء المستغرق وقوله بالا واخواتها متعلق بالمنع وهو احتراز عن ساير المخصصات ثم
اختلف العلماء في كيفية موجبه ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخ اما ان يطلق العشرة على السبعة
فيكون قوله الا ثلثة بيانا لهذا كانه قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في
ان كل واحد منهما تبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر
مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص
كلام مستقل والى هذا المذهب مال ابن الحاجب وهذا هو المراد مما قال مشايخنا ان الاستثناء عند
الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص وانما قلنا ان مراده هو المنع بطريق
المعارضة ميزا لما انهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف مثلا يبقى الكل
العام وهذا الكلام نص على ان المراد بالعشرة هو السبعة وهذه والا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره او اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على سبعة
كانه قال على سبعة فيحصل ثلثة مذاهب فعلى المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام
بعد الثنيا وانما قلنا ذلك اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة
واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم
يكون بالسبعة فقط دون الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون عبارة عما بقي انه تكلم بالباقي بعد الثنيا.

جامعه للمذهبين ولهذا اما نوا في التقرير تارة الى المذهب الثاني واخرى الى المذهب الاخير
كالمشير الى كل واحد منهما في موضعه ان شاء الله فالحاصل ان على المذهب الاول
يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي
يكونان بطريق المنطوق وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم في العدد وبالوصف
في غيره ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداه عندنا وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى
بالاشارة لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر ودلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا هكذا وجهه صاحب التنقيح
بلفظه ولا يشكل ان المذهب الثاني احق بان يكون مذهب الى فني للتعارض فيه بين
المستثنى منه والمستثنى ايجابا ونفيا بكلامين لان الثاني اختيار علمائنا كما ظنه لان قولهم لان
الالف مع بقية الثاني لم يصلح اسما لما دونها يبطله ايضا كما يبطل المذهب الاول اذا عرفت
هذا اجبنا الى حل المتن فقوله وعندنا يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي
فيعلم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم لا لمانع مع وجود الموجب
هو مذهب الى فني واستدل على المذهب المختار بان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء استخراج بعض
الحكم بعد وجوده ليس في وسعه لانه انكار بعد الاقرار وتناقض صريح فيكون استخراج بعض صدر الكلام
ثم هو تعبير عبارة عما وراء المستثنى فصارت عشرة الا خمسة اسما للخمسة لا غير بلا تركيب قلت وفيه
نظر لجواز ان يخرج خمسة والاسناد بعد الاخراج من المتناول على ان الاخراج بمعنى النفي عن الاخوان
فلا تناقض واعترض عليه الامام ابن الحاجب بانه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اعرب اوله وهو
غير مضاف ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد ان هذا المركب موضوع وضعا جزئيا مثل بعلبك
بل المراد معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلي والحقيقة ان الوضع على الوضعين
وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا
انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات لكن لا نسلم انه لم يعهد في الاوضاع الكلية الحق
انه قد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر
فانك قد تنقص عددا عن عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد كما قال الاعرابي سبع واربع
وثلث هي محبب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغير هما كالنقال للعشرة
عشر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وغير هما فما قال وبما ذكرنا من التحقيق خرج الجواب
عن عدم جواز اعراب الوسط غير مضاف لان ذلك في الاوضاع الجزئية وقال صاحب التنقيح الاول
منقوض بشاب قرناها والثاني منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه قلت ابن الحاجب

يلحقه النقضان بخبر وارد بين اما الاول فلان الكلام في التركيب الجملي كبعلبك ولا شك ان
التركيب فيه من ثلثة اسماء فصاعدا خروج من كلام العرب اما التسمية على سبيل الحكاية
منثورة نثرا اسماء العدد فلا شك في جوازه وشاب قرناه من قبيل الثاني كما صرح به صاحب
الكشاف منه واما الثاني فلانه قال لم يعهد مركب اوله معرب وهو غير مضاف وابو عبد الله اوله
مضاف فكيف يرد نقضا عليه قاله ولان ما يمنع بطريق المعارضة اي ما يمنع الحكم بطريق المعارضة
يكون كلاما مستقلا بنفسه كدليل الخصوص لانه للافادة لبعض الجملة حتى تتم والمستثنى متصل
بالمستثنى منه بحيث لا ينفصل عنه كما لا ترى انه لو افرد لا يستقل كلاما فهو فصار كبعض الكلمة
فلا يصلح ان يكون عمله على سبيل المعارضة وللقائل ان يقول المستثنى كلام مستقل من جهة المعنى
كما مر تقريره او يستوي فيه الكل والبعض كالنسخ والمعنى ان المعارضة لا اختصاص لها بالبعض
وفيه نظر لانه انما لم يجز استثناء الكل لا بانه الى التناقض وما غيره بخلاف نسخ الكل
فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان ولا نقال انما لا يجوز استثناء الكل لانه رجوع الا انا نقول فيما
يصح الرجوع لا يصح استثناء الكل ايضا حتى اذا قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي كان
الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح بحقيقته اي لحقيقة ما ذكرنا ان عمل الاستثناء ليس بطريق
المعارضة انه لا افادة الى آخره والذي يبطل مذهب الى فني ان سقوط الحكم بالمعارضة يوهم
الكذب في الخبر في قوله فشربوا منه الا قليلا وقوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان
استثناء خمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي نقص منه التكلم بخمسين قبل الاسناد
لا بحكمه مع بقاء الالف لان الالف مع بقية الف اي مع بقية معتبرة من جهة التكلم لم يصلح
اسما لما دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقه على دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه
يصدق على الثلاثة فما فوقها حتى نقص منه شيء كان اللفظ واقعا على الباقي بلا خلل وهذا
جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص قلت وفيه لان الف لجواز اطلاق العشرة على التسعة
عند القرينة مجازا استعدادا ان في قول اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي وهذا دليل على ان للاستثناء حكما يعارض به حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي
وكذا عكسه ولان قول القائل لا عالم الا زيد لو لم يكن نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه عالما
بل يعرف انتفاء العلم عن غيره فقط وذلك لا يكون مدحا في حقه وكذا كلمة التوحيد شرعت لنفي
الالهية عما سوى الله واثبات الالهية لله فلو لم يكن الاستثناء اثباتا لما ثبت بها التوحيد
بل يكون نفيا للالوهية عما سوى الله وسكوتا عن اثبات الالوهية لله وكذا قوله فشربوا
منه الا قليلا اي الا قليلا منهم لم يشربوا الا انه لم يذكر اختصارا قلنا الاستثناء من النفي اثبات

ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة على معنى ان حكم الاثبات منتهي به كما ينتهي بالغاية وذلك
لان الاستثناء في الحقيقة غاية للمستثنى منه فمتى دخل على نفي منتهي بالاثبات ومتى دخل على الاثبات
منتهي بالنفي لانعدام علة الاثبات فيه وسمى هذا اثباتا ونفيا مجازا والمراد انه لم يحكم على
المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر فقولك لا عالم نفي لصفة العلم على العموم فلما
قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما تنتهي نفي العلم بوجود العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا
انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت ضرورة وكذا نفي الالوهية عما سواه تع لما انتهى بالالوهية
ثبت الوهية الله تع ضرورة لكن بطريق الاشارة وانما اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون النفي
قصدا والاثبات اشارة لان الاصل في التوحيد هو التصديق بالقلب عند المتكلمين والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء وان كان الاقرار ركنا لكنه زايد فاختير في البيان اي الاقرار
الذي هو غير مقصود الاشارة التي هي غير صريحة في البيان ولا يقال ان النفي غير مقصود ايضا لما مر
ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله فاحتيج الى نفي الشريك
قصدا لكونه اهم واما الالوهية فثابتة بلا شك لا ينكره احد ولئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فاختير في بيانه الاشارة اليه وفيه نظر لان الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى
منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز
لو قال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء قال وهو في الاستثناء نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
متصل وتفسيره ما ذكرنا اي تفسيره يعلم مما ذكرنا وهو ما ينفي التكلم بقدره بالا واخواتها ومنقطع
وهو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه
فلو قلت ما جاء القوم الا زيدا وزيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مبتدا احكمه بخلاف الحكم الاول
لا تعلق له باول الكلام الا صورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع
من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفي عن المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى نفسه حكما
مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا ما ضر ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما
وبالجملة فانه مقدر بلكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما ضربني زيد لكن عمرو ضربني زيد لكن عمرو
لم يضربني واما تقديرا مثل ما ضربني زيد لكن اكرمني فكذا ههنا كما في قوله افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم
الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم واباؤكم الاقدمون فاني اعاديهم
وابغضهم الا رب العالمين فاني اعظمه واعبده فقوله الا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى
لكن على الاول لانهم كانوا عبدة الاصنام والله ليس منهم وقال مقاتل ان القوم كانوا يعبدون
الاصنام مع الله فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وقوله تع لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما
لان اللغو لا يتناول السلام لانه عبارة عما خلا عن الفائدة والسلام ما يشتمل عليها استثناء منقطع
اي على فائدة الاكرام والاعزاز والتبجيل للسلطا[ن]

منقطع على الوجه الثاني وعالا الذين تابوا ... طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقوله الا ان يعفون استثناء منقطع
اذ الاستثناء بين وجوب نصف المسمى واسقاط الكل اي كل المسمى من قبل المطلقات او اعطاء
كله من قبل الازواج اذ الازواج هو المراد من قوله بيده عقدة النكاح عندنا وفي الجديد من قولي
الشافعي لانهما في حالين مختلفين فلا يكون الاستثناء متصلا بيانه ان صدر الكلام اوجب نصف
المفروض على العموم ثم سقوط الكل او اعطاؤه كله انما يكون بسبب يتحقق بعد الوجوب وهو العفو
اما من قبل المراة او من قبل الزوج وفي الاستثناء المتصل لا يتحقق ابتداء الوجوب فيكون منقطعا
بمعنى لكن وكذا قوله تع الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر
الكلام لان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان الفاسقون
ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون داخلون في حكم
المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم
المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل
في منطلقون وقد ذكر في التوضيح وجه حسن لكونه منقطعا وهو ان الاستثناء المتصل اخراج
من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى
المذكور فقولنا غير مخرج بالمعنى المذكور يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني
ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان قذفوا صاروا فساقا وقوله الا الذين تابوا
لا يخرج عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة واستحق المغفرة فهذا الحكم آخر
لا ينافي الحكم الاول لانهما في حالين مختلفين احدهما قبل التوبة والاخر بعدها فاذا حمل الاستثناء
على حقيقته وهو الاستثناء المتصل يكون استثناء بعض الاحوال اي فاولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال
الا حالة التوبة وكذا الاستثناء في قوله الا سواء بسواء منقطع لان حال المساواة ليس من جنس الطعام فلو
حمل على حقيقته صار معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة
الا حالة التساوي ليمكن اخراج المستثنى من المستثنى منه فيكون متصلا ولا يتحقق هذه الاحوال الا في
الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل بالاجماع والمفاضلة والمجازفة
مبنيان على الكيل ايضا اذ المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا يعلم
منه انه مساو للاخر او مفاضل عنه مع انه لا يخلو عن احدهما فثبت ما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستثناء الا على حرمة بيع
الحفنة بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلث المذكورة بل القلة من احد الكلمات

١١٥

اذا المراد هو المساواة كيلا لكونه مسويا شرعا بالاجماع ... بالكيل

والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمجازفة والمفاضلة والمساواة الا حالة التساوي فيبقى القليل داخلا تحت قلت انما ادرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام لان ذلك فوق الضرورة كما لو قال ليس في الدار الا زيد يدرج فيه نوع انسان لا حيوان ولا شي كما عرف في الجامع فههنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة والكثرة التي هي منزلة الحيوان والشي في تلك الصورة وعلى هذا قلنا ان الاستثناء في قوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فجعل نفيا مبتدا كانه قال لكن لا ثوب له علي وثبات وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون منفيا بنفيه قال العلامة النسفي وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي انما تظهر في هذه المسئلة دليل معارض عنده فيعمل به ما امكن وعنده بالسي بدليل معارض بل هو لاستخراج بعض ما تكلم به ولم يصح استخراجه هنا وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عنده ان هي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع كما ذكرنا لو قدرنا متصلا بالادراج لا يمكن الاستخراج ح فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة وما ذكرنا في مسئلة الثوب هو القياس فاما اذا استثنى مكيلا او موزونا من الدراهم ان الاستثناء يكون منقطعا لان صدر الكلام غير متناول فلا ينقص من الالف شي وهو قول محمد وزفر ولكن ابا حنيفة وابا يوسف استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي معنى لا صورة لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في المقدار المستثنى صورة لا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ومعنى فكان لغوا وفيه نظر لان هذا تلقي اللغة من حكم الشرع وحكم الاستثناء ينبغي ان يكون معلوما قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من الثمنية التي هي حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية ان اتفقا في الثمنية فهما جنسان مختلفان لا يتناول احدهما الآخر ولهذا يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا حتى صح الاستثناء تقدير القيمة وجب ان يصح استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق قاله وعلى هذا قلنا اي على هذا الاصل الذي بينا وهو ان بيان التغيير يصح موصولا لا مفصولا قلنا فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح موصولا لا مفصولا لان مقتضى قوله علي الف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته وقوله وديعة بيان تغيير من حيث انه بين ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤدي الى صاحبها لا اصل المال فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء وكذا قلنا فيمن قال اسلمت الي الفا كذا او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبضها انه يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بالقبض لكن يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم اقبض تغييرا للكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان



لان الدفع والنقد من جنس الاعطاء فيجوز ان يستعمل للعقد كالاعطاء وقال ابو يوسف لا يصدق موصولا ولا مفصولا لانهما اسمان مختصان بفعل لا يتم الا بهما والذي فعله هو التسليم فاذا قال لم اقبض كان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فاما الاعطاء فسمي به العقد مجازا الا يرى انه لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد فيمن اقر بعشرة الاف من ثمن متاع وقال الا انها زيوف يصدق ان وصل لان هذا بيان تغيير لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها تقع المعاملات فيما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا فان المقر بالثمن اذا قال الا انها زيوف ثمة ما يصدق فكذا ههنا وقال ابو حنيفة ان قوله لا يقبل وان وصل اذ الزيافة عيب والعقد يقتضي السلامة عنه فكان قوله زيوف رجوعا عن مقتضى اول كلامه والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا وصار كدعوى العيب في القرض والثمن كدعوى العيب في المبيع بان قال البائع بعتك هذه الجارية معيبة بعيب كذا وقال المشتري اشتريتها سليمة فان البائع لا يصدق سواء قاله موصولا او مفصولا وكالمقر بالدين لو ادعى الاجل فيه او المقر بالبيع اذا ادعى الخيار فيما باع او ابتاع وانكر الآخر الاجل والخيار فالقول للمنكر الا يصدق في ذلك موصولا ولا مفصولا فكذا هنا بخلاف قوله الا انها وزن خمسة لانه استثناء بعض المقدار لا رجوع وفيه نظر لان هذا استثناء ما يتناوله صدر الكلام ضمنا لا قصدا فكان باطلا كقوله هذه الدار لفلان فحقه لفلان وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة من ثمن بيع الا انها ردية لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب ما يخلو عنه اصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون باصل الخلقة وكان هذا بيانا للنوع لا بيانا للعيب فلا يشترط الوصل بخلاف الرداءة في الدراهم بالزيافة لان الزيافة انما تكون بغش في الدراهم والغش عيب تخلو عنه اصل الفطرة وعلى هذا الخلاف لو قال علي الف درهم من ثمن متاع ولم يعينه لزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضت المبيع وان وصل عند ابي حنيفة خلافا لهما لانه رجوع عما اقر به من وجوب المال رجوعا الكلية على لان المبيع اذا لم يكن متعينا فهو في حكم الثمن لا يجب الا عند احضاره المعقود عليه وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض وكان الاقرار بوجوب الثمن مقابلا بالمبيع لا يعرف اثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة كالثابت بالصريح فكانه اقر بالقبض ثم رجع فلا يصح وان كان موصولا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال آخر بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه يقع البيع على نصف العبد بكل الثمن وهو الالف لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع دون الثمن لان المبيع هو المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايعا ذلك بجميع الالف بخلاف ما لو قال على ان لي نصفه لانه معارض لحكمه لصدر الكلام فيصير بايعا جميعه من نفسه ومن المشتري وبيعه من نفسه صحيح اذا كان مفيدا الا ترى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا من ان كل واحد من البدلين مملوكه ومفيد في الدخول فايدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا في الكلام خارجا

المستهلك اذ لا يمكنه التوسل اليه لانه ما من متاع يحضره البائع الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا

بسقط من الثمن كمن باع عبدين بالف درهم احدهما ملك المشترى فانه يصير بائعا عبد نفسه بحصته من الثمن وتقسيم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشترى حالة [illegible] اما بيان الضرورة
وهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له لضرورة ما اذا الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت فعلى
اربعة اوجه عرف ذلك بالاستقراء الاول ما يكون فى حكم المنطوق اى يعلم منه ما يعلم من المنطوق لا بمجرد
السكوت كقوله فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان
الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيانا ان للاب ما بقى وهذا البيان لم يحصل بمحض
السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة
بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ومثله كمن دفع الى رجل الف درهم مضاربة وبين
نصيب المضارب من الربح جاز العقد قياسا واستحسانا ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب
المضارب جاز العقد استحسانا لا قياسا ووجه القياس ان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم
يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لانه نماء ملكه فيكون له من غير شرط حتى اذا فسدت المضاربة
يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثل عمله ووجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح
فبيان نصيب احدهما نصيب الاخر معلوما وجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولى ما بقى او ولك ما بقى
وكذا المزارعة على هذا التفصيل يعنى بيان نصيب من ليس من قبله البذر بيان نصيب صاحب البذر
فى صحة المزارعة قياسا واستحسانا فاما اذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الاخر
جاز العقد استحسانا لا قياسا والمعنى ما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت لزيد وبكر بالف درهم لزيد
اربعمائة كان ذلك بيانا ان للاخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالى لهما لبكر من ذلك الف درهم
فانه بيان ان ما بقى من الثلث لزيد والثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم والمراد بالمتكلم القادر على التكلم
الناطق احترز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقية فظهر لهذا ضعف
ما قيل الصواب ان يقال حال الساكت مثل سكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل او قول من
التغيير والانكار فانه يدل على حقيته ذلك ومشروعيته فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهى
عن المنكر فقال يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقر عليه داخل
فى المعروف خارج عن المنكر اعلم ان دلالة السكوت على الحقية مشروطة بشرطين القدرة على الانكار
وكون الفاعل مسلما معتقدا للاحكام لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عنه الا عند عدم القدرة
او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضى اليهودى الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته وان سبق تحريم
ذلك الفعل دل السكوت بالشرطين المذكورين على نسخ ذلك لان ترك الانكار على الحرام حرام وفعل لو سبق
قبل ذلك قبحه لا يدل السكوت على الجواز اذ ذاك يكون مغنيا عن البيان ثانيا قلنا قد بينا ان ترك
الانكار عند معاينة غير الجائز غير جائز على النبى عم والدال فى موضع الحاجة الى البيان على البيان قال

فسكوت [illegible] دل سكوته بيانا [illegible] الذى [illegible] على نسخ ذلك [illegible] لان ترك الانكار [illegible]

١١٧

ما لصاحب التحقيق هذا التركيب [illegible] عن اشتباه لان ضمير يدل اذ رجع الى ما رجع اليه ضمير
بين الاول لا المطابقة لمثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت
كما هو مراد المصنف بدليل اباه العطف عليه نختار الشق الاول قولك لا يطابقه المثال
ملنا انما يكون مطابقا ان لو كان المراد من صاحب الشرع الرسول عم اما اذا كان المراد
منه من يتلقى الشرع من قبله فلا نم عدم المطابقة مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
فى ولد المغرور وصورته رجل اشترى جارية فوطئها فجاءت بولد فادعاه حتى ثبت نسبه منه ثم استحقت
الجارية فالصحابة فى جهة حكموا برد الجارية وقيمة الولد والعقر الى المستحق وسكتوا عن قيمة المنفعة وخدمة
الجارية فكان للطالب حكم الحادثة عالما بالمستحق عليه من الحق وكانت هذه اول حادثة وقعت بعد رسول
الله وكان يجب عليهم البيان لئلا يلزم الكتمان والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفى اذ لا يظن بهم
التقصير فى بيان الشرائع وكذلك سكوت البكر اذا بلغها نكاح الولى جعل اجازة لما زفها وهو الحياء المانع
عن اظهار الرغبة فى الرجل لا عن اظهار الرغبة فلو كانت غير راضية به لما سكتت لعدم المانع وكذلك النكول
فى اليمين [illegible] بيانا [illegible] وهو امتناع عن اداء ما لزمه بدلا له واليمين على من انكر مع القدرة
فانه على اشتباه [illegible] الناكل باذلا قال ابو حنيفة او مقرا كما قالا لان اليمين واجبة عليه والظاهر من
حاله اداء الواجب دفعا للضرر عن نفسه ومما هو من هذا الباب اعلاما ذا ولدت امة الرجل ثلثة اولاد فى بطون
مختلفة فقال الاكبر هذا ابنى يكون ذلك بيانا منه لنفى الاخرين ليسا ولدين له لانه منه وهو لزوم الاقرار
سوى نواه منه وقد مر تحقيق هذه المسئلة والثالث ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب
الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشترى لاحتياجه الى التصرف
فى المشترى ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى عن النهى فانه جعل اذنا له فى التجارة ضرورة
دفع الغرور عمن يعاملونه فان الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا
وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص قال عم لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام والرابع ما ثبت بدلالة الكلام كما لو
قال له على مائة ودرهم او مائة ودراهم او مائة اثواب او افراس او شياه فان احد وعشرون درهما يكون المعطوف
بيانا للمعطوف عليه لان المعطوف مع المعطوف عليه كشىء واحد من حيث انه لا استقلال بالمعطوف فكان المعطوف
عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه والمضاف يتعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف ولان
فى العطف للتفرقة فى الحروف المعطوف عليه لدلالة المعطوف وكذا لو قال مائة ودرهم او مائة وقفيز
حنطة عند ابى يوسف فلا يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانه اقرار بمائة مجملا وعطف عليه
ما هو معين فيلزمه المفسر ويرجع اليه فى بيان المجمل ولو قال مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد
وقلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه
وكثر الاستعمال منه وذلك فيما يثبت فى الذمة [illegible] فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون
الثوب والشاة والعبد فانها لا تثبت فى الذمة فلا تكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما يكثر وقوعه فيما
اذا قال مائة وثلثة اثواب او ثلثة افراس او ثلثة اعبد انما صار تفسير المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه

لا فرق بين ان يبيع عبدا ماذونا للمولى او للاجنبى باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا لان كلا تحت مراده [illegible] ماذونا اعتمادا على سكوت المولى عن النهى وعند زفر والشافعى لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وقد يكون للغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل العرف

وجوابه عطف المبهم على المبهم واعقب بها تفسيرا فانعرف اليهما الاشتراكهما في الابهام والحاجة الى التفسير فكانه
واما بيان التبديل فهو النسخ اعلم تمه مباحث احدها في تفسيره وهو في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل
لانها تمتلئه شيا فشيا ومنه قوله تع فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله وقال القفال انه للنقل ومنه المناسخ
في المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر والتناسخ وهو نقل الروح من بدن الى بدن اخر وفي الاصطلاح قال
الاكثرون وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وقال الاخرون منهم المص هو بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي
تقديرا وهاهنا استمراره بطريق من صاحب الوحي متاخر واحتراز بالشرعي عن انتهاء الحكم العقلي اي معرفة
بالمباحات بحكم الاصل فان ذلك لا يسمى نسخا بالاجماع وبقوله الذي في تقديرا وهاهنا استمراره عن الحكم المقيد
فانه فان انتهاء ذكر الحكم بانتهاء ذكر الوقت لا يسمى نسخا وبقوله بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالعجز والموت
فان ذلك لا يسمى نسخا وبقوله متاخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس بمتراخ عنه اذا عرفنا
هذا فلنرجع الى المتن فنقول قوله وانه بيان محض اي النسخ بالنسبة الى الله بيان لمدة الحكم الاول لا رفع وتبديل
وبالنسبة الينا تبديل وذلك لان الله لما كان عالما بان الحكم الاول مؤقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا
لمدة الحكم في حقه تع ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا وظاهرا في حقنا لجهلنا عن مدته فالثاني
يكون تبديلا بالنسبة الينا كالقتل بيان محض للاجل في حقه تع لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل للحيوة
بالموت لان ظاهر الحيوة لولا مباشرة قتله وثانيها في جوازه اعلم ان النسخ جايز وواقع عند جميع المسلمين خلافا
لابي مسلم الاصفهاني في وقوعه في شريعتنا كذا حكاه الامام عنه في تفسيره وخلافا لليهود لعنهم الله في الجواز
وهم في ذلك فرقتان فرقة منهم من انكر ذلك نقلا متمسكا بانهم وجدوا في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عم انه قال لا نسخ لشريعته كما تدعون انتم ذلك
في شريعتكم ومنهم من انكر ذلك عقلا محتجا بان الامر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والشيء الواحد لا يكون
حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ يودي الى البداء والجهل بعواقب الامور وحجتنا في ذلك من حيث السمع الاجماع
لا انكار استحلال الاخوات في شريعة آدم ثم حرم ذلك في شريعة موسى عم وكذلك جواز الاستمتاع من حواء
وقد كان في شريعته فان حواء خلقت منه وحلت له اليوم حرام على الذكر نكاح جزئه كنكاح البنت بالاتفاق بيننا
وبينهم وكذلك جواز الاسترقاق للحر في عهد موسى عم ثم انتسخ ذلك بالاتفاق وكذلك اباحة العمل في السبت قبل زمان
موسى والتحريم في شريعته فانهم وافقونا في ان حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عم واعترضوا عليه بان
الحكم ان يرد السمع بنسخ حكم شرعي ثابت وورود الشرع بحظر ما كان مباحا في الاصل بدلالة العقل فلا نسلم ان آدم
انما فعل ذلك بناء على الاباحة الاصلية في العقل وكذا الكلام في ساير المسائل فلسه الجواب عنه بعد تسليم ان
الاصل في الاشياء الاباحة ان الانبياء انما فعلوا ذلك او سكتوا ولم ينكروا عند مشاهدتهم ما كان ذلك مشروعا منهم احكاما
شرعية فيكون رفعها نسخا على انه قد جاء في التورية انه تع امر آدم بتزويج بناته من بنيه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة
الاصلية في شيء ومن حيث العقل ان النسخ ليس الا بيان مدة الحكم المطلق الذي كان محتملا للوقت والتابيد
احتمالا على السواء اذ الامر يقتضي كونه مشروعا في نفسه لا البقاء بعد الثبوت بدليل آخر مبق او بعدم الدليل
المزيل وهذا الان حياة الشريعة بالامر كحياة الشخص وذا لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده فقط وانما
البقاء بعد ذلك بابقاء الله اياه او بانعدام سبب الفناء فكان الاماتة بعد الاحياء لا يكون قبيحا ولا بداء فكذلك



النسخ فكذلك النسخ فان قيل هما هذا الا يكون نسخا للامر فقلنا نعم ليس في النسخ تعرض للامر
لكن الحكم الثابت به ظاهرا وقوله ولا منافاة بين الحسن والقبح جواب عما يقال ان النسخ
لا يجوز عقلا اي لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض
بشرب الدواء في وقت المنفعة منه وفي وقت اخر قلب ولا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه
يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مدلوله ولان الله تعالى
الامر بذبح اسماعيل يدل على حسنه ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه
في وقت واحد لانا نقول لا نم نسخه بل ذلك ثابت الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم حله الحكم الا
بطريق الفداء دون النسخ فكيف تعالى بالنسخ وقد سماه الله محققا رؤياه بقوله قد صدقت
الرؤيا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ لا يكون محققا ما امر به ولقائل ان يقول لا نم التصديق
في الاية بمعنى التحقيق بل معناه انك قد صدقت الرؤياه وحملته على ظاهره وان كان هو ظن الرؤيا
يقتضي التعبير سيما اذ لو كان المراد من تصديق الرؤيا تحققه وامتثال ما كان لوجوب الفداء بعده
فايدة وقوله عز اسمه جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة الايجاب الى الولد اذا لم يجب ذبحه حتى
جاز العدول عنه الى الشاة قلنا فيه تحقيق معنى الابتلاء من الوالد والولد فلما اسلما وتله للجبين
استقر حكم الواجب في الشاة بطريق الفداء والفداء ما يقوم مقام الشيء في تبول المكروه المتوجه عليه
فقام الشاة مقام الولد من قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد اذ الفداء انما يجب بالسبب
للاصل كما في الشيخ الفاني فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل اضافة قبول الحكم الشاة ولهذا
صار الولد ذبيحا حكما بذبح الشاة قال عم انا ابن الذبيحين فكيف يكون نسخا وقوله ولا يلزمنا
من اليهود ان ما استدلوا به من السمعيات لانه ثبت عندنا بلا ان من شريعة ادم
تحريف التورية وزادوا فيه ونقصوا فلم يلتفت الى قولهم على ان التواتر لم يثبت لان بخت نصر
فانه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها واحرق اسفار التورية ولئن سلمنا
التواتر لكن لا نم انه اراد بالتابيد الدوام بل اراد به المبالغة في التمسك به ازمنة متطاولة
كقول موسى في قصة ماميل قتيل بني اسرائيل بعد ذبح البقرة هذه سنة لكم ابدا وقد انقطع
التعبد بها اجماعا وقد جاء في التورية انه تع قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت
كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا
تاكلوه ثم نسخ على لسان موسى عم اباحة كثير من الحيوانات كما اشتمل عليه السفر الثالث
من التورية وثالثها في محل النسخ اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد من ان

يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته وذكر
بعضهم اي ان محلها ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون
مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمرت شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ فاذا
ثبت ان محل النسخ جايزات العقل لا واجباتها وممتنعاتها وتاثيرهما ان لا يكون ملحقا بما ينافي
النسخ والمنافي ثلاثة انواع نوع منه نصا او ما يشبه نصا او ما يشبه دلالة خلافا لجمهور الاصوليين
اما الاول فمثل ان يقول الله تع مثلا اوجبت عليكم الصوم والصلوة عشر سنين او حرمت
عليكم هذا الشيء او حللته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالشهر
مثلا فقد اخبر بحسنه وقبحه الى شهر فالنسخ قبله دليل البدا والغلط تعالى الله عن ذلك
وفيه نظر لان هذا لا يزيد على صحته غدا ثم ينسخ قبل الغد واما الثاني فمثل ان يقول صوموا ابدا
ابدا الاان بيان الترتيب بعد التخصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البدا وظهور الغلط
والله تعالى عن ذلك وفيه نظر ايضا لان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام
كما قال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك لكثرة استعمال التابيد
ويتبين بورود الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي
بان خلود الفساق في النار وبالنصوص التي نقلنا من التورية لرد مذهب اليهود
واما الثالث فمثل الشرايع التي قبض عليها النبي فانها موبدة لا تحتمل النسخ لانه عم خاتم النبيين
ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي و رابعها بيان شرط وهو التمكن من عقد القلب عندنا
دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وبعض الحنفية كالشيخ ابي منصور وابي بكر الجصاص والقاضي
ابي زيد الدبوسي وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة تمسكوا فيه بانه لو نهي عن
الشيء قبل التمكن من فعله لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد في وقت واحد
على شخص واحد وذلك يدل على البدا او الامر بالقبيح او النهي عن الحسن اذا المسئلة مفروضة
فيما اذا قال يوم صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عبادة لله ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى احد ما
ذكرنا من الوجوه الثلاثة وما يؤدي الى الفاسد فهو فاسد وبما ذكرنا ظهر ضعف ما اجاب
به العلامة النسفي عن هذه النكتة وهو ان حسن الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت
بحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز قبل الفعل بعد التمكن
اجماعا لان عند تغاير الوقت لا يؤدي الى احد ما ذكرنا من الفسادات ولهذا جاز النسخ



النسخ وعامة العلماء تمسكوا بما روي انه عم لما عرج به الى السماء فرض عليه وعلى امته
خمسين صلوة في يوم واحد وليلة واحدة وان موسى عم اشار عليه حتى لم يستشفع في النقصان
فقبل ما اشار عليه حتى ردت الى خمس صلوات بعد مراجعات وهذا نسخ للاربعين قبل التمكن من
العمل بدلالة وقوعه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يدل التعلق به فيما
طريقه العلم على ان هذا الحديث يقتضي جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم
لا تقولون به ولهذا قد طعن فيه قلنا انه حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فوجب قبوله كالخبر
في اصل المعراج وقولهم هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد قلنا
ممنوع فان رسول الله احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع
المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط بالاتفاق ولان عقد القلب هو الاصل في الابتلاء الا يرى انه
في المتشابه كان الابتلاء الا بعقد القلب واعتقاد الحقية وفيه نظر لان المعتزلة لا يقولون
بالمتشابه بهذا المعنى ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد يصير قربة
بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصود الامر
دون الفعل وخامسها في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لبعض
اصحاب الشافعي لان الصحابة اتفقوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كان السنة من
الآحاد حتى قال عمر رضه في حديث الجنين كدنا ان نقضي برأينا وفيه سنة رسولنا فلو كان القياس
ناسخا لكان ذلك ناسخا للاجماع وكذا الاجماع لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا
منهم عيسى بن ابان ذلك محتجا بانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص الصحيح
هو الاول لان الاجماع حجة موجبة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة نعم اذا
عرفت القياس والاجماع لا يكون ناسخا علم انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة فيجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاول او فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء
وقد نسخ احدهما بالآخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
مذهب الجمهور وقال الشافعي لا يجوز ذلك واحتج على الثاني بقوله تع قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على انه كان ممنوعا من التبديل
من تلقاء نفسه والنسخ بالسنة تبديل من تلقاء نفسه فلا يصلح السنة ناسخا للكتاب وبقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة لا يكون خيرا من القرآن ولا مثلا له
اذ القرآن معجز مختص بنظم عجيب وتأليف غريب ولا كذلك السنة فلا يكون ناسخا له وبانه لو جاز
جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه يصير مدرجة الى طعنهم ووسيلة للطعن فانه لو نسخ الكتاب

بالسنة بقول الطاعن انه تقول لم يوحى فكيف يعتمد على قوله ولو ثبتت السنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذب ربه فيما قال فكيف نصدقه واحتج اصحابنا في ذلك بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وفيه تنصيص على ان الوصية لهم فرض ثم نسخ بقوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث وهذا انما نزل منزلة المتواتر فيجوز النسخ فان قيل ان الوصية للوالدين والاقربين انما صارت منسوخة باية المواريث لا بهذا الخبر او انتسخت باية اخرى لم تصل الينا ولم نعرفها قلنا اما الجواب عن الاول فان اية المواريث اوجبت لهم حقا اخر بسبب الارث والايجاب بسبب لا ينافي ايجابا كان بسبب اخر قبله كما يدل عليه المثل. لا يتحقق النسخ فان قيل حاجب المحجوب منه فنقول لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية قلنا انما يمنع ذلك ان لو كان لم يكن المفروض هو الوصية بالثلث وهو ممنوع وعن الثاني بان فتح هذا الباب يودي الى القول بالوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل فعل لم يكن منسوخا باية اخرى ولم تصل الينا ولم نعرف والتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ ذلك بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قيل التوجه الى بيت المقدس ما ثبت بالسنة بل بالكتب السالفة فانها شرايع من قبلنا لا يعتبر حجة في حقنا الا اذا نطق الله او رسوله فلم توجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وبالدليل المعقول وهو انا قد بينا ان النسخ بيان انتهاء الحكم فيجوز ان يتولى الرسول بيان مدة حكم ثبت بالكتاب لانه ما بعث الا للبيان قال الله وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وجاز ان يتولى الله بيان مدة ما اجرى على لسان رسوله بكتابه جزاؤه ولو دفع الطعن جواب عن تمسك الشافعي بالمعقول والمنقول اي لو دفع الطعن بما قال لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان للطاعن ان يقول انه خالف قوله وناقض والتناقض لا يعبأ بقوله وبيانه ليس بتبديل من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال الله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بالخيرية في الآية الثانية وبهذا علم الخيرية في الحكم لا في النظم وهذا لان يكون حكم الناسخ في حقهم اصلح من حكم المنسوخ وانما قلنا ذلك لان كلام الله لا يكون بعضه خيرا من بعض بالنظر الى الاعجاز فلو كان المراد الخيرية من حيث النظم لما كان الخيرية في شيء من صور النسخ وهذا خلاف الكتاب فانه يجوز نسخ الاثقل بالاخف اي يجوز ان يكون حكم الناسخ اخف من حكم المنسوخ بالاتفاق وكذا يجوز عكسه في الاصح خلافا لبعض المتكلم والشافعي بدليل العقل اذ يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون المصلحة في عكسه بدليل السمع فان الحكم في الزانية كان هو الايذاء باللسان قال الله تعالى واللذان ياتيانها منكم فآذوهما وقال في موضع اخر فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم نسخ ذلك الى الجلد في حق غير المحصن بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والى الرجم في حق المحصن بما روي ان ماعزا زنى فرجم والناسخ اشق وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء



الاسلام ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة قوله والخيرية اما في العاجل او الاجل جواب عما تمسك به الخصم في قوله نأت بخير منها بانه يرجع الى مرافق العباد فكيف يجوز نسخ الاخف بالاثقل وهو لا خير فيه فقال المراد بالخيرية الخيرية اما عاجلا او آجلا ولا شك ان الاشق على العباد خير لهم في الاجل لان ثوابه اكثر قال عم الاجر على قدر التعب وقال لعايشة اجرك على قدر نصبك قال ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حيوة الرسول اعلم انه يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد في حيوة النبي عم فان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة النبي المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد تحولت الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله فدل على جوازه فان قيل ان ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم الاول نسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لثبوته بالاستصحاب ولان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاة النبي عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي ولا بد ان يكون ما يثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود الظاهري وسادسها في بيان المنسوخ اعلم ان المنسوخ اربعة انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة وعكسه ووصف الحكم اما الاول فكبعض الصحف المتقدمة مثل صحف ابرهيم وصحف موسى وعيسى الى اخبر الله بنزولها وما بقي منها لا التلاوة ولا الحكم قال الامام فخر الاسلام وذلك باحد الطريقين اما بالانساء او بموت من يحفظ من العلماء وفيه نظر لان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ونسخ التلاوة والحكم كان جائزا في حيوة النبي عم واما بعد وفاته عم فممتنع اذ لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعد وفاته واما نسخ الحكم دون التلاوة فجائز عند الجمهور خلافا للبعض لنا دليل السمع فان الله جعل الحبس في البيوت والايذاء باللسان جزاء للزاني ثم نسخ ذلك بالرجم والجلد كما ذكرنا ولان الله اوجب على المتوفى عنها زوجها ان تتربص حولا كاملا بقوله متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ هذا الحكم وبقيت تلاوته قوله وانما يقبح الجواز والاعجاز جواب عما قال المقصود من النظم الحكم فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عن المقصود واجابه بانه يتعلق بالنظم حكمان مقصودان ايضا احدهما جواز الصلوة وثانيهما الاعجاز فجاز ان ينسخ الحكم الذي ثبت به ويبقى التلاوة لهذين الحكمين واما الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فجائز ايضا عند الجمهور فان اية الرجم على ما روي عن عمر بن الخطاب انه قال كان مما انزل على النبي عم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فقد

نسخ تلاوته وبقي حكمه وكذلك قراءة ابن مسعود رضه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كان هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة لكن لم يوجد فيه النقل المتواتر وابن مسعود رضه لا يشك في عدالته واتقانه فلا وجه لذلك الا ان نقول كان ذلك مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حيوة النبي صلعم بصرف قلوبهم عن حفظها الا اصحاب ابن مسعود ليبقى الحكم بقراءته ونقله لان قراءته لا يكون دون روايته والاثر دعليه ان النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه لان المراد بنسخ التلاوة انه ينتسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي بل يرد عليه ما ذكر من النظر على كلام فخر الاسلام وشيء اخر ان قراءته لما لم يتواتر لم يثبت قرآنيته وهذا ليس من قبيل نسخ التلاوة قال والرابع انهم اي العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول وكذا ان لم يكن الزيادة متاخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين كزيادة ركعة على ركعتين وزيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في رقبة الكفارة فقال علماؤنا انه نسخ معنى وقال الشافعي انه بيان محض بمنزلة تخصيص العام حتى تجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس قال ان الرقبة اسم عام يتناول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام وفيه ان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع فلا يكون نسخا الا ترى ان من ادعى على اخر الفا وخمسمائة وشهد شاهدان احدهما بالالف والاخر بالالف وخمسمائة فقبلت شهادتهما بالالف والحاق الزيادة بالالف يوجب تقرير الالف لكونه مشهودا به لا دفعه والا لم يقبل شهادته ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم واثبات حكم اخر وفي الزيادة والتقييد مع الاطلاق متضادان لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق فكان نسخا يحقق ما ذكرنا ان المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا بدون الصفة وما يجب حقا لله من عبادة او عقوبة او كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزي والبعض له حكم الجملة حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا لا بالاطعام ولا بالصيام وكذلك الركعة في الفجر لا يكون مجزوا والركعتان من الظهر لا يكون ظهرا في حق المقيم والافعال الكلية ليست بحكم شرعي حتى يقبل النسخ لانا نقول الكلية لم تعرف الا بالشرع فكان حكما شرعيا وان سلمنا ففي حقوق العباد ما لو شهد احد الشاهدين على البيع بالالف والاخر على البيع بالالف وخمسمائة او شهد احدهما على الاجارة بالالف والاخر بالالف وخمسمائة فانه لا يقبل شهادتهما ولا يثبت البيع والاجارة لان الذي يشهد بالالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد اخر والالف المذكور في



المذكور في شهادة الثاني كان لحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء اخر به بمنزلة التنجيز في العتاق والطلاق يصير شيئا اخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا بخلاف الدين شهدا به لانه متجزء وثانيا انا لا نسلم ان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام فلما ليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى فلهذا لم نجعل قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة كيلا يصير زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم نجعل الطهارة شرطا في الطواف الزيادة لانه زيادة على النص بخبر الواحد ولم نجعل النفي حدا في زنا البكر لانه زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم نجعل صفة الايمان زيادة في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص بالقياس وعلى هذا قال علماؤنا المتيمم اذا وجد من الماء ما لا يكفي لوضوئه لم ينتقض تيممه ولو وجد المحدث ما لا يكفي لوضوئه او الجنب ما لا يكفي لاغتساله فانه يتيمم ولا يستعمل الماء لان الواجب استعمال الماء الذي هو طهور وهذا المنزلة بعض العلة في حكم الطهارة فلا يكون طهورا فوجوده لا يمنع التيمم ولا يستقصى وقال ابو حنيفة وابو يوسف بالقليل من المثلث لا يحرم شربه لانه بعض المسكر وما بعض العلة حكم العلة واعترض عليه بانكم قد زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وبهذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وبهذا ظهر السر في ان لم نجعل علماؤنا في الوضوء واجبات وجعلوا تلك في الصلوة وسائر ذلك ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط الصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به قال والذي يتصل بالسنن افعال النبي عم لانها طريقته فيلحق ببيان احكامها بهذا الباب الا ان افعال الصادرة من قصد اربعة اقسام واحترز به عما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم والسهو والاغماء فانه لا يصلح للاقتداء به وهي مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء والاحتراز عن الاقتران ببيان انه زلة اما من جهة الفاعل كقول موسى عم حين قتل القبطي بوكزه هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فهلكها فاضافه الى الشيطان تسببا وموسى عم كان مستأمنا فيهم ولا يباح للمستأمن ان يقتل كافرا حربيا وان كان مباح الدم او من الله كما قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى والزلة فعل حرام غير مقصود بذاته للفاعل وقع منه عن فعل مقصود مباح كمن زل على الطين فانه وجد القصد منه الى المشي في الطريق لا الى الوقوع كذلك في الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصير منه كا

معاتبة من ذلك الظن لخلاف المعصية فانها فعل حرام مقصود بذاته للفاعل وقد جا في الشرع
اطلاق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى الا ان الانبيا معصومون عن الصغاير
دون الزلات ومن طلب الوجوب انما يكون بدليل فيه شبهة وكلها في حق النبي عم قطعية قلنا
المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وقد يتصور ثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني وَاختلف
الناس في سائر افعاله مما ليس بسهو كما روي انه عم انه سهى فسجد ولا طبع كالنوم والاكل والشرب
وغير ذلك اعلم ان المص ذكر ما هو مستغنى عنه وهو فعل السهو لان المقسم الفعل القصدي
اي لانه من قبيل الزلة في الكلام في غيرها وترك ما هو محتاج اليه وهو ما يكون من خصايصه عم
لان الخلاف في غيرها ... نعم بعد الوقت فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان مترددا بين ان يكون
مباحا ومستحبا وفرضا امتنع الاقتدا به بدون الدليل اذ هو المتابعة بمنزلة فعل الغير على الوجه
الذي فعله وذلك الوجه مجهول فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه
لقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال الكرخي يعتقد الاباحة فيها لانها المتيقن ولا يكون
اتباعه الا بدليل لانه يكون مخصوصا به عم والصحيح ما قال ابو بكر الجصاص ان ما علمنا من افعال
النبي عم واقعا على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله
على ادنى منازل افعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل في حق الرسول عم لقوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح
بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فايدة فان
الخصوصية تثبت بدون هذا الكلام حج ومحصل هذا البيان نظر اذ لو ظهر قصد القربة منه عم يكون
مندوبا لانه ادنى القرب اجماعا كتقبيل الحجر الاسود ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ظهر قصد القربة
صارت جهة الفعل معلومة فيدخل تحت قوله واقعا على جهة وما يتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله
في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد اعلم ان الناس اختلفوا في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه ام لا
فقال بعضهم لا بل بالوحي الخالص وانما الراي والاجتهاد حظ امته لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا وهو منقول
عن ابي يوسف وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي عم
اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة وسريرة واحسنهم استنباطا فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب
العام والصحيح انه كان مامورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي ثم اذا انقطع طمعه عن الوحي في بيان
حكم الحادثة التي ابتلي به يعمل بالاجتهاد على مثال من يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم ما لم
ينقطع رجاؤه عن الماء ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض فيه وذلك
يختلف باختلاف الحوادث والجواب عن متمسك الخصم بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى انه نزل في شان



في عدم

في شان القران ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده سلمنا ان اجتهاده مع التقرير ليس بوحي لكن هو
وحي باطن لا يحتمل الخطا ثم القايلون بجواز تعبده بالراي اختلفوا في جواز خطايه في اجتهاده
فمنهم من لم يجوز ومنهم من جوزه والمختار انه يجوز لكن لا يقر عليه احتج من لم يجوز بانا امرنا باتباعه
في الاحكام فلو جاز الخطا عليه لكنا مامورين باتباع الخطا وذلك غير جايز والدليل على
المختار قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار
على الخطا لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطا قلنا هذا منقوض بوجوب اتباع
العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطا على ان الاثم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطا
بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب على كل حال هو مذهب المخطئة او صواب مطلق كما هو
مذهب المصوبة اذا عرف هذا فاذا اقره الله على اجتهاده ولم يبين خطاه كان ذلك دلالة
قاطعة على الحكم كالنص فيكون مخالفته حراما بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالراي فانه يجوز
مخالفته لمجتهد اخر لانه غير معصوم عن القرار على الخطا ... ومن نظير الالهام الى اجتهاده عم
في انه قطعي الالهام وحكم الالهام هو الالقا في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفتها لاحد
لتيقننا انه من عند الله والالهام غيره ليس بحجة على غيره لاحتمال الخطا وقال ومما يتصل بسنته
شرايع من قبله لانه لما بعث الى مبعث النبي عم وعادت شريعة لهم كانت من سنته اعلم ان العلماء
اختلفوا في شرايع من قبلنا من الانبياء هل يلزمنا ام لا فقال بعضهم لا يلزمنا ذلك وان شريعة
كل نبي تنتهي ببعث اخر الا ما لا يحتمل الانتساخ مستدلين في ذلك بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
يقتضي ان يكون كل امة مختصة بشريعة جا بها نبيهم وفيه نظر لجواز ان ينسخ شرع النبي اللاحق بعض احكام الدين
السابق او يشرع في شرع الثاني حكم لم يكن في الاول وقد يكون الاختصاص للمجموع من حيث هو المجموع
والمراد منه والاعتبار بالشرايع الماضية بعضها ببعض اي الاصل في الشرايع الماضية كان الخصوص
... ان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى ...
... ان الاصل هو الاختصاص بالمكان وكذلك الاختصاص بالزمان وقال بعضهم
يلزمنا ذلك على انه شريعة ذلك النبي عم الا ما نسخ شريعتنا لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
امره بان يقتدي بهداهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع ذا الاقتداء انما يقع بها كلها والقايل
ان يقول الظاهر ان المراد بالهدى ههنا اصول الديانات وهي ما تتفق الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
على اعتقاده وقد اشار الله الى ذلك بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سوا بيننا وبينكم الاية
والذي يدل على ذلك ان شرايع الانبياء المتقدمين مختلفة على ما قال تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فلا يجوز ان يكون الاحكام كلها شريعة لنا لاشتمالها على الناسخ والمنسوخ فاذا لم يمكن حمله على
عمومه يحمل على اخص الخصوص وهو ذلك ما ذكرنا وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والا فلا يقبلون

بين ما يصير مثلوما من شرايع من قبلنا منقل من اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقران او السنة والصحيح ان ما قص الله او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم ان اليهود ما كانوا ممتنعين عن العمل باحكام التورية حتى يلحقهم الوعيد لذلك وانما يمتنعون من العمل بها على انها شريعة لرسولنا فاوعدهم الله لذلك وفيه نظر لانا لا نسلم انهم ما كانوا ممتنعين عن العمل باحكام التورية اليس من حكم التورية ان يصدقوا بالنبي المبعوث في اخر الزمان ويؤمنوا به وهم قد حرفوا اسمه ونعته وكابروا علمه وعاندوا بعد ما عرفوا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال الله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم انما يكفي هذا في اكفارهم وتفسيقهم والحكم عليهم بانهم ظالمون وهذا ظاهر على انه لو صح هذا البيان يلزم منه تكفير الفريق الثاني وتفسيقهم وفساده لا يخفى واستدل محمد على جواز قسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما اخبر الله ذلك عن صالح واحتج ابو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس واستدل ان في اليسا برجم الرسول اليهودي بحكم التورية على وجوب الرجم على اهل الكتاب وقلنا نسخ ذلك بزيادة شرط الاحصان وهذا قال من اشرك بالله فليس بمحصن فثبت به ان المذهب هذا الا انه يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم في مصالح دارين فلو لزمنا على انه شريعة من قبلنا لصار سفيرا بينه وبين امته كواحد من هذه الامة وعلى هذا لا رسول الله وفساده لا يخفى الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله او رسوله من غير انكار ولا عبرة بما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم والا بما ثبت بقول من اسلم منهم لانه يلقن ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم وذلك محرف لا محالة ان في اليهود من كان عارفا بالتورية على وجهها من غير تحريف كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار وقد شهد لهما الله بذلك قال تعالى ومن عنده علم الكتاب جاء في التفسير انه اراد بهما بذلك لانا نقول انهما كانا يعلمان ذلك حفظا ومحرفا وذلك ان التحريف دخل في التورية من زمن داود وعيسى قال الله لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ولا علم لكعب الاحبار وعبد الله بن سلام بما قرئ قبلهما من التحريم في الفاصل ان نقول كان احتمال التحريف ثابت هاهنا كذلك



كذلك احتمال الكذب ثابت في اخبار الآحاد فان قيل ما يصير مثل فينبغي ان لا يكون هذا الاحتمال منافيا للزوم العمل كما ان ذلك الاحتمال لا ينافيه ويمكن ان يجاب عنه بان احتمال الكذب بينهما من المشتركات لان كل واحد اخبار آحاد اذا التواتر في كتبهم ونقلهم منتف كما ذكرنا والآحاد يحتمل الكذب فيبقى احتمال التحريف زائدا على ذلك فلا يلزم من لزوم العمل بما هو اقل احتمالا لزومه بما هو اكثر من ذلك وما يتعلق به ختم باب السنة وفصل في متابعة اصحاب النبي عليه السلام لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة اذ الشبهة تعد الحقيقة في الرتبة اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره في قوله وفعله معتقدا للحقية فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير وفعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل وهو على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في لحقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام على علمائهم وتقليد الابناء الآباء والانواع الثلثة الاول صحيحة لانها ليست تقليدا محضا لانها نوع من ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة يكون صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا العامة ما تميز بين العالم وغيره الا بنوع الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوا هلم الهوى بغير نظر واستدلال وهذا الذي ذم الله الكفرة عليه بقوله انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون اذا عرف هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اذا كان اجتهاديا ومختلفا ليس بحجة على صحابي آخر وعلى من زاحمهم في الفتوى من التابعين وانما الخلاف في من بعدهم من المجتهدين فقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واليه مال القاضي الامام ابو زيد يجوز تقليده الا فيما يدرك بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فالصحابي وغيره فيه سواء لانه رأي اجتهاد غيره حتما فكذلك اجتهاده واما اذا لم يكن الرأي فيه مدخل فيجب تقليده لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف فيهم فتعين الاول ثم انا نعني لم نفرق بين ما ندركه بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه اذا افتى فيما لا يدرك بالرأي بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى انه ليس بحجة على التابعي المجتهد في زمانهم وقال ابو سعيد البردعي وهو اختيار المتاخرين من اصحابنا ان قوله حجة وتقليده واجب فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وهو مذهب مالك قال ابو سعيد على هذا المذهب اذ ركنا مشايخنا انهم استدلوا بالفرضية المضمضة في باب الجنابة بقول ابن عباس هما فرضان في الجنابة وسنتان

اي ما ان مذهبه في قوله اخذ بعد التقليد احدهم اصلا سواء ادرك بالقياس او لم يدرك وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة وهو اختيار على عدم وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد يجوز بعضهم ان في التقليد ان كان لا يوجد مجتهد

في الوضوء وان كان القياس لا يجب المضمضة فيها كما في الوضوء واستدلوا في عدم انتقاض
الطهارة بما بدا من الدم على راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس ايضا الرخ القطرة والقطرتين
وضوء الا ان يكون سايلا والقياس ان ينتقض به الطهارة كما اذا بدا من احد السبيلين وبه
اخذ زفر وقيل انما يتم ما ذكرناه ان لو كان استدلال المشايخ بهذين الحديثين لكونهما
مرويين عن الصحابي بل لكونهما مرويين عن الرسول كما ذكر في عامة الشروح واحتجوا على
ان قليل الاغماء في الصلوة وهو ان يكون اقل من ثلثة ايام ولياليها ليس بمانع من وجوب
القضاء بما روي ان عمار بن ياسر اغمي عليه اربع صلوات فقضاها بعد الافاقة وفيه
وفي جعل هذا الحكم مما ورد على خلاف القياس نظر بل بالقياس فيه وجوب القضاء في قليل
الاغماء كما في النوم وقد نص على ذلك الامام فخر الاسلام حيث قال وجوب القضاء قياس
وسقوطه في كثيره استحسان لعذر الحرج ولو قال وسقوط القضاء في الاغماء اذا امتد من قبيل
ما ترك القياس بقول عمار لكان وجها واستدلوا ايضا على عدم جواز اقرار المريض لوارثه
بقول ابن عمر وان كان القياس يقتضي جوازه كما في حال الصحة لان قول الصحابي يحتمل السماع من
رسول الله بل الظاهر والغالب من حاله ذلك فقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص يرويه وربما
افتى على موافقة النص من غير ان يرويه ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض
الراي ولئن كان قوله صادرا عن الراي كان اقوى واقرب الى الصواب لانهم شاهدوا طريق الرسول
في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها
الاحكام ولتقدمهم في الدين وزيادة جدهم وحرصهم في نيل المجهود في طلب الحق وبركة صحبة النبي
وكونهم في خير القرون فبهذه المعاني يرجح رايهم على راي غيرهم مع انه ولئن لم يترجح المجتهد رايه اشارة
الى نرق لحاج اليه على قول مذهبهما بيانه ان المذهب عند ابي حنيفة انه اذا كان عند مجتهد ان من خالفه
في الراي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رايه براي من عرف زيادة قوة في اجتهاد
كالعامي يدع رايه براي المفتي المجتهد لعلمه بانه مقدم عليه وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في
زماننا رايه براي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في معرفة طريق
الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما لا يخفى فبالحقيقة
هذا اشارة الى تخصيص المدعى فان قيل اليس ان تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تاويل غيره
ولم يعتبر هذا التفاوت فيه فكذا في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة
ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف اللسان مثلهم فاما الاجتهاد في الاحكام
فانما يكون بالتامل في معاني النصوص التي هي الاصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال

ـ١٢٣ـ

الاحوال ولاجله ظهرت لهم المزية على غيرهم ممن لم يشاهد ذلك قال وقد اختلف عمل اصحابنا
في هذا الباب اي فيما يعقل بالراي فتارة اخذوا بالراي وتارة اخذوا بقول الصحابي فقد روي
ان ابن عمر شرط اعلام قدر راس المال في الكيليات والوزنيات والمعدودات المتقاربة وان
كان مشارا اليه فاخذ به ابو حنيفة وخالفاه وعلى في ضمن الاجير المشترك اذا ضاع المتاع عنده
لا بصنعه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وخالفهما ابو حنيفة وقال محمد الحامل لا تطلق للسنة الا واحدة
وروي ذلك عن جابر وابن مسعود وخالفه ابو حنيفة وابو يوسف بالراي وقالا تطلق ثلاثا للسنة
ولا اختلاف بين اصحابنا ان قول الصحابي حجة فيما لا يدرك بالقياس كما في تقدير اقل المهر بعشرة دراهم
اخذوا بقول علي وفي تقدير اقل الحيض بثلاثة ايام اخذوا بقول انس واخذوا في تقدير اكثر النفاس
باربعين يوما بقول عثمان بن العاص وفي تقدير اكثر مدة الحمل بسنتين بقول عائشة الولد لا يبقى في
البطن اكثر من سنتين تنبيه ـــــ اختار الشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة والمصنف مذهب
الكرخي فكان الوجه ان يذكروا المخلص عنه وقد سكتوا عن ذلك من اخره فما وجه المخلص عنه
فلعل لقايل ان يقول هذه المسايل خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يروى عن الصحابي فعل
او قول ولم يخالفه غيره من صحابي او تابعي مجتهد في عصره ولم يكن هناك دليل اقوى من قوله والحق
ان هذه المسايل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف بين الصحابة والتابعين فقد
ذكر في الفتاوى الظهيرية ان قول ابي حنيفة قول عمر وقولهما قول علي ولما وقع الاختلاف بينهم
يجب للمجتهد الترجيح برايه وكذلك الكلام في المسلتين الاخيرتين على ما عرف في موضعه وهذا الاختلاف
فيما اذا قال صحابي قولا ولم يشتهر ذلك في اقرانه اما اذا اشتهر وخالفوه لا يجب تقليده بالاجماع
وان سكتوا مسلمين يجب تقليده بلا خلاف واما اذا اختلفوا في شيء فان الحق لا يعدوا اقاويلهم
ولا يسقط البعض بالبعض كما في تعارض الاقيسة ولا يطلب التاريخ ايضا كما يفعل ذلك بين الايتين
لانه لما ظهر الخلاف ولم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع تعين ان اقوالهم كانت بالاجتهاد وذلك يوجب
الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء بعد ما وقع في قلبه انه الصواب وبعد ما عمل
باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالقول الاخر الا بدليل قال واما التابعي اعلم ان التابعي اذا كان
لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل ساير ائمة الفتوى من السلف لا يجوز تقليده اجماعا
واما ان ظهر فتواه فيه كالبصري والنخعي يجوز تقليده عند بعض مشايخنا دون البعض ونقل عن ابي حنيفة
روايتان احدهما انه قال لا اقلدهم رجال ونحن رجال وهو ظاهر المذهب والثانية انه قال لما زاحم الصحابة
في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانه مثلهم اما تسويغهم مثل ما روي ان عليا تحاكم الى
شريح وكان عمر ولاه القضاء وقرره علي في زمان خلافته فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة

اي سعيد البردعي وهو ما يشير اليه كلامه للمتامل واختلاف عمل اصحابنا فيه ايدل بالراي ما يؤيد مذهبه

اي الامر للمجتهد ان يقلد ذلك التابعي

[illegible]

وكان من راى على جواز شهادة الابن لابيه وما نا زع فى ذلك كذا قيل وفيه نظر قوى.

## باب ـــــــــــــ الاجماع

وهو لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على المسير اى عزم عليه واجمع قوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثانى لا واصطلاحا اتفاق المجتهدين من امة محمد فى عصر على امر ويشمل على امر القول والفعل والتقرير والحكم وفايدة ساير القيود تعرف من التحقيق سابقا فان عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعا كرامة لهذه الامة لصيانتهم عن الاجتماع على الخطاء الا ان العقلا من اليهود والنصارى اجمعوا على اشياء كانت باطلة فلو كان العقل موجبا حجيته لما كان اجماعهم باطلا وقال النظام والخوارج انه ليست بحجة اذ لا وقت الا [illegible] بناء على انهم ينكرون ثبوته متمسكين فى ذلك بان الاجماع ان كان عن قاطع فالعادة تقضى بنقله وح لا حاجة الى الاجماع وان كان عن ظنى فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف الظنون والقرايح كاجتماع الناس على ماكول واحد فى زمان واحد قلنا لا نم لزوم نقله ان كان عن قاطع لعل الاجماع اغنى عن نقله ولا نم ان الاجماع لا ينعقد عن ظنى اذ ربما كان الظنى جليا فتلقته العقول بالقبول على ان ما ذكروه منقوض لانه علم بالتواتر من اجماعهم على تقديم القطعى على الظنى ووجوب العمل بالظن اما العامة فقد تمسكوا منه بالدليل النقلى وانه ينقسم الى مصرح به والى مقدر اما المصرح به فقوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين اذ سبيل المؤمنين ما اختاروه لنفسه قولا وفعلا فيجب اتباعهم فيه لان الله جعل مخالفة سبيل المؤمنين احد اسباب استحقاق النار فان قلت جاز جعل الوعيد متعلقا بالمجموع وهو المشاقة مع الاتباع قلت بل بكل واحد اذ الاول يكفى لاستحقاق النار فكذا الثانيه والا لما حسن الجمع من الحكيم بينه وبين مشاقة الرسول كالاحسن لم تغل ومن جاز الزوال والاكل الخبز ندخله جهنم لا يقال سلمنا ذلك لكن المجتهدين بعض المؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل جميع المؤمنين لانا نقول غير المجتهدين متابع لهم فيما اتفقوا عليه فيصير سبيلهم سبيل جميع المؤمنين وقوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية عند الله تعالى فيما اجمعوا عليه الا ترى انه بين سببها بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيه للاستغراق فلو اتفقوا على منكر لما نهوا عنه فان قيل قوله كنتم يفيد انهم كانوا كذلك وليس فى الاية ما يدل على انهم كذلك فى الحال قلت قد قيل ان كان فيه ناقصة وقيل تامة بمعنى وجدتم خير امة وخير نصب على الحال وقيل انها زايدة كما فى قوله كيف نكلم من كان فى المهد صبيا وعلى التقادير والتمسك بالاية صحيح اما على [illegible] الاخيرين فظاهر واما على التقدير الاول فلان قوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يفيد انهم يفعلون

[illegible]

يفعلون ذلك فى كل منكر فى جميع الاحوال وبهذا فضلوا على الامم السالفة لانهم كانوا ينهون عن بعض دون بعض ومنه قوله عم لا تجتمع امتى على الضلالة عموم النص ينفى جميع وجوه الضلالة والخطاء ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته قلت فيه نظر ان الخطاء [illegible] [illegible] كيف يستقيم التمسك بان الاجماع حجة قاطعة بخبر الواحد [illegible] هذا الخبر وان كان منقولا بالاحاد فمعناه متواتر اذ رواه الرواة بالفاظ مختلفة كما عرف فى الصحاح فجرى ذلك مجرى الاخبار عن تفاصيل جود حاتم وشجاعة على وايضا النقلى المقدر فهو انا راينا التابعين اجمعوا على القطع بتخطية المخالف للاجماع والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع فى شرعى من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه قاطع فان اعترض على النظام بان هذا تمسك بالاجماع فى اثبات الاجماع وفساده لا يخفى قلنا لسنا نستدل فى ذلك بالاجماع وانما نستدل بالعادة المطردة ان جمعا من العلماء المتقين البالغين عدد التواتر لم يجز عليهم الاتفاق على الكذب فاذا قطعوا بتخطئة المخالف دل ذلك انه بلغهم نص من رسول الله فان قيل لو كان هناك نص لنقلوه تواترا لتوافر الدواعى اليه او لعلهم حسبوا الظنى قطعيا لذلك انكروا على المخالف قلنا الجواب اما عن الاول فهو ما ذكرنا انهم استغنوا بالاجماع عن نقله او يحتمل ان ذلك القاطع نقل ثم اندرس او يحتمل ان القاطع كان قرينة حال اوجبت العلم الضرورى ولم يمكن نقلها فان قراين الاحوال يضيق نطاق النطق عن التعبير عنها واما على الثانى فهو ان ما ذكره من الاحتمالات ممتنع عادة فلا يلتفت اليه قلت والاعتماد فى كونه حجة قطعية على هذا الدليل لان الدلايل الاول يحتمل وجوها من الاحتمالات كما ذكر فى المطولات على ان جواز التمسك بالظواهر انما ثبت بالاجماع فلو ثبت الاجماع بها كان دورا قالوا ركن الاجماع نوعان اعلم ان ركن الاجماع الاتفاق وذلك انما ثبت بطريقين احدهما عزيمة [illegible] [illegible] [illegible] ان كان من باب مثل شرا وللهم طعاما مخصوصا فانه يكون اجماعا منهم على اباحته وثانيهما رخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض ويسكت الباقون بعد البلوغ اليهم ومضى مدة التامل والنظر فى الحادثة وقال الشافعى [illegible] [illegible] ان الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت يحتمل فى نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لان السكوت يحتمل ان يكون لخوف الا ترى ان ابن عباس خالف عمر فى مسالة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال هبته او عن تفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر وقول ابن عباس متروك لانه اظهر الخلاف وانما سكت عن المناظرة وذلك ليس بواجب وانما الواجب اظهار الخلاف وحجتنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاد الاجماع اذ الاتفاق فى قول سمع منهم متعذر والتعذر هو المراد من الامتناع بدليل قوله فقلما يتفق ذلك فلا حاجة الى قول المص

[illegible]

ان هذا لا يكون الزاما للشافعي لانه لا يشترط تنصيص كل واحد بل تنصيص الاكثر وبعد ذلك
ممنوع ولانه صحيح عن ان منع ان الكثير لو كانوا افرا يسيرا ينعقد الاجماع بسكوتهم والحجة الذي
جعل سكوت الاقل دليل الوفاق فيهم هو بعينه جعل سكوتهم اذا كان للكلام مساغ على ان الحق
الا ان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يجوز ذلك لم يكن للتفكر لان الكلام بعد مضي زمانه [illegible]
سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهرا فلان يجعل سكوت الاكثر
دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى وفيه نظر لانه يحتمل انه انما لم يعتبر سكوت الاقل
لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده كما ذكرنا ولا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر قال وسببه
الداعي اليه وهو ما ينعقد الاجماع عنه اما دلالة او امارة الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات
والبنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وهذا الاجماع صادر عن دلالة والامارة اما
خبر واحد او مشهور الا ترى انا اجمعنا على وجوب كل الدية في اليدين ونصفها في احدهما ووجوب
الرجم على المحصن وعدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه الاخبار المروية او معنى
مستنبط من الكتاب كتوظيف عمر الخراج على اهل السواد فخالفه بلال مع اصحابه فدعا عليهم والذين
جاءوا من بعدهم [illegible] لمن بعدكم [illegible] فاجمعوا على قوله او من السنة فانه لما وقع
الخلاف بين الصحابة في الخلافة عين عمر ابا بكر لها وقال ان رسول الله اختار ابا بكر لامر دينكم حيث
قدمه في الصلوة فكان ارضى به لامر دنيانا فاجمعوا على قوله وقال بعض الناس ينعقد على الالهام
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا من
خبر الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم قطعا
فلا فائدة فيه قلنا لا نم ذلك بل الفائدة فيه ان يسقط عنا البحث عن الدليل ويسقط عنا نقله
ولم لا يجوز مخالفة ذلك القول وقال النظام وابن جرير والقاشاني لا بد للاجماع من جامع اخر [illegible]
الغلط وهذا غلط لان كون الاجماع موجبا للحكم قطعا ليس من تفصيل دليله الا ترى ان اليهود والنصارى
اجمعوا على اشياء اكثرها باطلة فلو ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل قطعي لما كان اجماعهم باطلا بل كان
عن حق ولانه لو كان انعقاد الاجماع عن دليل يوجب علم اليقين لكان الاعتبار لذلك الدليل لا
لاجماعهم وكان اجماعهم لغوا وفيه نظر لانا لا نم انه يكون لغوا لكونه دليلين مع ما ذكر من الفوائد المذكورة
على انه منقوض بالاجماع المنعقد عن المتواتر فانه يجوز اتفاقا فان قيل اجماع علماء كل عصر من اهل
العدالة والاجتهاد حجة اعلم ان شرط حجية الاجماع اجتماع جميع المجتهدين من اهل العدالة ولا يعتبر
بقول الفاسق المجتهد لان التوقف في كلامه واجب بالنص الا ترى انه لا يجوز لغيره تقليده في فتواه ولا يعتبر
بقلة العلماء وكثرتهم وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على

من الفقهاء وذهب الجمهور الى ذلك لا يشترط لان الدلائل الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون
عدد ومتى لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة
قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله فيدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل
ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك
قال الفاضل السمرقندي يدعي اتفاق جميع المؤمنين انما يتحقق بموافقة العوام اهل الاجماع فلا
لا فرق بين الواحد والكثير قلت لا عبرة لموافقة العوام في المسائل الاجتهادية فلا بد من الاجتماع من
من اهله واقله اثنان ولا يشترط فيه الصحابة ولا العترة الرسول وهم علي وفاطمة والحسن والحسين
واولادهم كما ذهب اليه الزيدية والامامية متمسكين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت والخطاء رجس فيكون منفيا وبقوله عم انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي ولا اهل المدينة كما ذهب اليه مالك مستدلا بقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء
خبث ولا انقراض العصر لغير ورته حجة كما ذهب اليه احمد بن حنبل و[illegible] وابن فورك متمسكين بان
احتمال رجوع بعضهم بعد التامل ثابت فلا يكون حجة مع هذا الاحتمال لنا اطلاق ما ذكرنا من النصوص ولا
دليل التخصيص فيها بنسب او قرن او مكان او زمان ولا يزاد عليها لان ذلك نسخ وفيه نظر لان
الامامية [illegible] اجماع العترة حجة وان خالفهم سائر العلماء وكذا مذهب مالك ان اتفاق اهل المدينة حجة
والنصوص انما تدل على حجية الاجماع [illegible] ولا يعتبر بمخالفة اهل الهوى
اهل الهوى في حكم يكون تخالفا للهوى غير معتبر لان مخالفته هذا من اتباع هوى لا عن دليل فيكون في العدم
ويعتبر فيما سواه لانه من الامة فلا يتقوم دليل الاجماع بدونه وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق
[illegible] من لا رأي لهم الا فيما يستغني عن الرأي ويشترك فيه الخواص والعوام ومن ليس من اهل الاجتهاد
من اهل العلم له حكم العوام [illegible] الاجتهاد كالمتكلم [illegible] والمحدث والنحوي [illegible]
[illegible] لانهم كالعوام وهذا الحكم قال بعضهم خلاف الواحد لا يعتبر [illegible]
[illegible] عليكم بالسواد الاعظم [illegible]
[illegible] من الكل غير معقول فلا يجوز ابطال حكم الافراد بعد ان كان من اهل الاجتهاد الا ترى ان ابن عباس
تفرد في مسائل ولم يقل احد ان خلافه غير معتبر قال الصحابة اعلم ان الصحابة اذا اختلفوا في مسئلة على قولين
او اقوال تضمن ذلك اجماعهم على نفي ما سواها فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الجمهور وجوزه
اهل الظاهر متمسكين بان الممنوع منه مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا الاختلاف وبان الصحابة اختلفوا في
زوج وابوين وامراة وابوين على قولين واحدث ابن سيرين [illegible] في امراة وابوين للام ثلث جميع
المال كما هو قول ابن عباس فيهما وثلث ما بقي في زوج وابوين كما ذهب اليه سائر الصحابة والجمهور
بان الصحابة اذا اختلفوا على قولين فقد اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث فلو جاز احداث قول
ثالث لجاز الاخذ به وقد منعوا منه الا ترى انهم منعوا في مسئلة الجد من قول اخر حتى تقار المال كله للاخ [illegible]

احداث القول الثالث مستلزم بطلان القولين الاولين المجتمع اجماعهم على الخطاء والقايل لم يجوز
على الاول انما منعوا منه بشرط ان لا يودي الى الاجتهاد المطلق واما مسيد الجد فالم يحز القول فيه بان المال
كله للاخ لانه مخالف لما اجمعوا عليه من عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان المعيب لو كان واحدا لم يلزم من تجوز
القول الثالث حصر الخطاء فيه بعد وان كان كل مجتهد مصيبا لم يلزم من حقيقة بطلانها وفي التعبير
وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما قال بعضهم في الجد مع الاخوة المال كله للجد اذا قال
الباقون له وللاخوة كان القول بحرمان الكل الى الاخوة خلافا لاجماعهم وان لا يستلزم جاز كما قال بعضهم النية
شرط في الطهارات كلها وقال الباقون ليست بشرط في شيء منها فالقول بانه شرط في بعض دون بعض لا يكون
خارقا لما اجمعوا عليه وهذا التفصيل مبطل قول الظاهريين لان احداث قول ثالث على هذا الى غير ما
اجمعوا عليه ويؤيد ما اخترناه من التفصيل قول بعض العلماء في ان الاجير المشترك بالصلح على النصف وكذا
لو اختلف العلماء في عصر من الاعصار في مسئلة على اقوال كان ذلك اجماعا منهم ان ما خرج عن اقاويلهم باطل
مثالها حلال للنصف والحق هنا ايضا التفصيل السابق لما ذكر ..... اما الاجماع المركب اعلم ان الاجماع
المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الماخذ لكن يصير الحكم مختلفا فيه بفساد احد الماخذين مثاله
انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس لكن ماخذ الانتقاض عندنا القيء وعند الشافعي
فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول
بالانتقاض فلم يبق الاجماع على كلا التقديرين اذ الحكم ينتفي بانتفاء سببه وماخذه لا يقال على تقدير فساد
احد الماخذين نظهر فساد الاجماع من الاصل لا انتهاؤه لانا نقول انما يظهر الفساد بتبدل راي المجتهد وبدل الراي
المجتهد بمنزلة انتساخ النص يعمل به في المستقبل لا في الماضي الا ترى ان سهم ذوي القربى من خمس الغنيمة
بموته وهم عندنا لا ينتفي بسبب الاستحقاق وهو النصرة للنبي عم كما هو المؤلفة قلوبهم سقط من جملة الاصناف
الثابتة بالاجماع لان علة الدفع اليهم في زمان النبي عم دفع شرهم لم يبق بعد الاسلام بحمية ولا لولا الجواز
منهم الى الدين فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم صار الاعطاء اليهم ذلا وصغارا للدين فلا يعطون لانهاء
علته والا يلزم نسخ حكم ثابت في عهد النبي عم بعده والقايل ان يقول القول بانعقاد الاجماع على انتقاض
الطهارة عند وجود القيء والمس منظور فيه لان كل واحد من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما
بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطيا في القيء مصيبا في المس وان الشافعي يكون مخطيا في المس مصيبا في القيء
اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الاخر نعم لو كان العرض الزام الخصم يكون هذا الطريق
متبوعا قال واما عدم القايل بالفصل اعلم ان الاستدلال بعدم القايل بالفصل استدلال بنوع من
الاجماع وانه نوعان احدهما ان يكون منشاء الخلاف في الفرع واحدا اي يكون الخلاف في الفرع مبنيا
على الخلاف في اصل الحكم وعلته والاستدلال بهذا النوع على وجهين احدهما ان يثبت المستدل اصله
الذي نازعه فيه خصمه ثم يثبت الحكم في فروعه بنتيجة الاجماع مثل ان القدر مع الجنس علة فيبنى الاجوز
بيع قفيز جص بقفيز منه وبيع من من الحديد بمنوين منه ومثل ان يقول الصغر علة لولاية الانكاح

... ... يستعمل ... الاب ... في التزويج ... الصغير ... لان ... الصغر لا ... 
... ... ... وهذا النوع من الاستدلال صحيح بمقتضى الاجماع المنعقد في الفروع ... 
... ... بعض ... ... ... ... 
... ... ... من ... ... ثم ... ... اثبات حكم فرع الخصم ... ... 
... ... الحكم لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ... ... 
الحنطة بالحنطتين لعدم القايل بالفصل بينهما وهذا النوع دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في فرد
وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وعليه جواز ان يكون معلولا بعلة
متعددة ومع جاز للقايل ان يقول بهذا الاستدلال بعدم الحكم لعدم العلة وذلك باطل لان ... الجرح اي
... العدم ... او بيع الحنطة بالحنطتين وبيع جص بقفيزين منه ... لم يقل به احد فلو قلنا
به يلزم اجماع الامة على الخطاء وذلك لا يجوز لانا نقول انه اجماع كل الامة على الخطاء اذ هما مسئلتان
لا تعلق لاحديهما بالاخرى فيجوز ان يكون المخطي في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فلا يلزم اجماعهم على
الخطاء الخلاف الوجه الاول لما بينا عليه ولا يخفى هذا ... يوكوا اعتراضنا في الاجماع المركب ... لم يظهر
ان يعد معنى قول المصنف اذا لم يتحد الاصلان ... فوق كل ذي علم عليم قال ... النوع الثاني ان لا يكون المنشاء واحدا
اي لا يكون الخلاف في الحكم مبنيا على اصل مختلف فيه مثل ان يقول القيء او المس ناقض اجماعا ... القيء ليس
بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول عدم النقض للصورتين وهذا حجة عند النظار
وقال الامام الرازي هذا اسمي الشبر والتقسيم ... المخبر كالاتفاق على حرمة الربوا اما الطعم او الكيل ... 
بالاجماع والاخيران باطلان بالدليل فتعين الاول وهو معتبر في العقليات والشرعيات ... 
لم يدع الاجماع وهو يفيد ظن العلية قال المص ومثل هذا ليس بحجة وهو مذهب الفقهاء ... لما ذكر ... 
... لو جاز ان يكون المصيب في احدى المسئلتين مخطيا في الاخرى ... ان يجوز ان يكون ابو حنيفة مخطيا
في القيء مصيبا في المس وان يكون الشافعي بالعكس فلا يلزم اجماع الامة على الخطاء وايضا فالسلف تمسكوا بالدليل في كل
مسئلة فلو كان هذا اي عدم القايل بالفصل فيه لا يكون المنشاء واحدا حجة لا تبتوا الحكم في مسئلة وتمسكوا
بالاجماع في الباقي مثل ان يقول النية في الوضوء شرط لقوله انما الاعمال بالنيات فيسقط لم يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه
لان احدا لم يفصل بينهما وما لم يفعلوا كذلك علم ان هذا ليس بحجة وايضا لو كان هذا حجة لوجب على من وافق
... مسئلة ... موافقته في الكل وبطلانه لا يخفى ... الاجماع على مراتب في القوة والضعف ... 
اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين ... 
هذا اجماعا سكوتيا وانما كان منحط الدرجة عن الاول لان سكوت البعض في الدلالة على تقرير الحكم دون التنصيص
... الاجماع غير الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف من الصحابة ... كلامه ... الى ان اجماع غير الصحابة

[illegible]

فسقط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة ومن نظر لما ذكرنا ان السكوت في الدلالة دون النص المنفرد
الحاد درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن ذلك لمكان الاختلاف [illegible]
الكرخي ان في الباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة لم اجماعهم فيما سبقهم من مخالف [illegible]
بعد استقرار خلافهم فهذا اختلف العلماء في هذا [illegible]
[illegible] لان المخالف من الامة موته لا يبطل قوله [illegible]
[illegible] دليله نفسه مخالف ولانه لو ثبت الاجماع بعده [illegible]
مخالف للاجماع فيكون خطاء بيقين واعتقاد الخطاء قطعا [illegible]
وتضليل ابن مسعود في تفرده دون الاجماع على [illegible] وان اجمعوا بعد ذلك [illegible]
من مذهب ابي حنيفة وابي يوسف [illegible] اذا قضى ببيع امهات الاولاد [illegible] قضاؤه [illegible]
منه من الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انها جعلا الاختلاف ان بقي مانعا من الاجماع
اللاحق والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما
فيه الخلاف من السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما ينفذ قضاء القاضي لجواز بيعها عند [illegible]
لان هذا الاجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة فلا ينتقض القضاء [illegible] لا اعتبار للمخالف اللاحق به [illegible]
الذي [illegible] الموجودون في كل الامة فيكون سبيل المؤمنين فيجب اتباعه وقولهم [illegible] حجة [illegible]
[illegible] قلنا لا نم ذلك لان المانع من انعقاد الاجماع وجود المخالف لا تحقق دليله اذ الاجماع [illegible]
مع الدليل المخالف له ولا يجوز مع مخالفته [illegible] والمعتبر قول الموجودين في عصر الاجماع لا قبله [illegible]
لو كان هذا اجماعا لادى الى تضليل بعض الصحابة قلنا لا نم ذلك لانهم حين خالفوا لم يكن الاجماع
منعقدا وحين انعقد الاجماع ما وجد منهم الخلاف فلهذا لا يجوز تضليلهم كما لا يجوز تضليل القائل [illegible]
بخلاف ما [illegible] الرسول قبل افتائه لجواز [illegible] الصحابة في حكم [illegible] ذلك [illegible] الرسول [illegible]
[illegible] قبل بلوغ نقل النص [illegible] ان الكل اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه
خلاف [illegible] بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف [illegible]
الصحيح من الآحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم [illegible] لم يكون مقدما على القياس كخبر الواحد [illegible]
اعلم ان الاجماع في نفسه حجة قوية لكن يقع التفاوت فيه بحسب تفاوت النقل الينا كالسنة وكما ثبت السنة
عندنا بدليل لا شبهة فيه كالمتواتر وبدليل فيه شبهة وهو المشهورة والآحاد فكذا الاجماع فاذا انتقل
الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر واذا انتقل الينا بالآحاد
[illegible] ان [illegible] اجمعوا على كذا كان الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالآحاد فيوجب العمل دون العلم
وكان مقدما على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني قال ما اجتمع اصحاب رسول الله
على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
لان الاجماع حجة [illegible] يوجب العمل [illegible] كما وجب [illegible] السنة وقال بعض اصحابنا واصحاب الشافعي [illegible]

[illegible]

سوى [illegible] انه ليس بحجة للعمل ايضا [illegible] بان العمل بخبر الواحد ثبت بالاجماع
دون الاجماع المنقول بطريق الآحاد فلو ثبت وجوب العمل به لكان بالقياس على
خبر الواحد والقياس لا مدخل له في اثبات اصول الشريعة قلنا نقل الواحد للدليل
الظني [illegible] للعمل قطعا [illegible] الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع اولى بان يكون موجبا
[illegible] احتمال القصور في [illegible] المقطوع به الزم احتماله في [illegible] المظنون به

[illegible] باب القياس

[illegible] القياس [illegible] واصطلاحا [illegible]
[illegible] المجموع [illegible] لا بد له [illegible]
[illegible] عند وجود شرطه ولا يعدم [illegible] ولا يخرج عن [illegible]
[illegible] به ادلو لم [illegible] المضاف اليه [illegible]
[illegible] اما مفهومه لغة فهو التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به [illegible]
بالآخر يقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا [illegible]
في اللغة [illegible] من الاصطلاح يقال قاس [illegible] شيئين [illegible] واصطلاحا فقد اختلف
الاصوليون فيه والصحيح ما ذكره ابو منصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في
الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت [illegible]
احترازا عن لزوم القول بتغاير الاوصاف ولفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين
وبين المعدومين وقال [illegible] انه احد حكم الفرع من الاصل [illegible]
وسمي ذلك القياس لان فيه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة واعترض عليه بانه غير
جامع لخروج التلازم والاقتران وايضا القياس قد يجري بين المعدومين كقياس عديم العقل
[illegible] المجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه للعجز عن فهم الخطاب [illegible]
[illegible] اصلا ولا فرعا اذ الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتنى على غيره والمعدوم
ليس بشيء وبان حكم الاصل وصفه ونقل الاوصاف وبعدهما [illegible] والجواب عن الاول ان التلازم
والاقتران لا نسميهما [illegible] قياسا وعن الثاني بانا لا نم جريان القياس بين المعدومين وما
ذكرت من المثال لا يصح حجة لك لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم
الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم
تفسير الاصل والفرع بما ذكرت ولئن [illegible] ذلك لكن لا نم ان المراد من الشيء المذكور في تفسيرهما الذات
المتقرر [illegible] لا يشمل المعدوم بل يجوز ان يكون المراد منه معناه اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم اجماعا وعن الثالث بان [illegible] من اخذ حكم الفرع

من الاصل وهو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع اذ الاخذ في مثل هذه المواضع لا يتصور الا بهذا
الطريق ويفهم هذا المعنى من هذا التركيب كل احد كانهم من قولهم ضربته ضرب زيد غلامه
ان المراد منه ضربته مثل ضربه فان قيل فعلى هذا ينتقض التعريف بالقياس الذي يسميه الفقهاء
قياس العكس اذ فيه اثبات نقيض الاصل لافتراقهما في علة الحكم كما لو لم يكن الصوم شرطا
لصحة الاعتكاف لما كان شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فالاصل هو الصلوة والحكم عدم
كونها شرطا في الاعتكاف وهذا الحكم لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم بل يثبت فيه نقيضه والعلة
في كون الصلوة غير شرط في الاعتكاف كونها غير شرط بالنذر وهذه العلة غير حاصلة في الصوم
لانها شرط بالنذر قلنا هذا في الحقيقة تمسك بالتلازم واستثنا نقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم
والقياس لاثبات الشرطيه وهو ان ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا له بالنذر كما في الصلوة
وهذا قياس الطرد لا العكس من الفاضل السمرقندي الحق ان القياس هو ما يحمل احد
المعنيين الاخر في علة حكمه اذ تسميه احد الحكم قياسا بعيد جدا لان الحكم انما يوجد من دليله
بالاستدلال المتاخر من الدليل والدليل هنا ليس الا القياس فكيف يقال ان الاخذ المتاخر
بالذات عن القياس مرتبتين هو عين القياس هذا ويمكن ان يجاب عنه بان لا نسلم ان الدليل
هنا ليس الا القياس بل الدليل الذي اخذ منه حكم الفرع بالاستدلال هو ما جعل علما على
حكم النص في الاصل والقياس عبارة عن التنطق لحصوله في الفرع والدليل عليه قول الاصوليين
ان الحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وفي الفرع الى العلة والذي يبطل تعريفه ان القياس فعل
القايس لكونه مامورا به اعلم ان الاصوليين اختلفوا فيه على مذاهب فذهب بعضهم الى رد
القياس العقلي والشرعي وهذا مذهب منكري النظر وذهب النظام والامامية والخوارج
الى قبول القياس العقلي ورد القياس الشرعي في غير العلة المنصوصة وذهبت الحنابلة الى الامر
بالقياس الشرعي والنهي عن الاشتغال بالقياس العقلي وذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين
الى قبولها وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف الصالحين ثم اختلفوا في وجوب
العمل بالقياس الشرعي فقال ابو الحسين البصري والقفال انه واجب عقلا والمختار انه جايز
عقلا واجب نقلا قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه التمسك به ان الاعتبار المامور به
من العبور بمعنى المجاوزة يقال عبر النهر اذا جاوزه والمعبر محله والمعبر فيه العبرة الدمعة
ومنه تعبير الرويا والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا تحت الامر فان قيل
لا نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة بل الاتعاظ اذ لا يقال لمن استعمل القياس معتبر بحصول التعارض
ثم الترجيح معنا لان الاتعاظ اسبق الى الفهم سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن وجد ههنا ما منع
حمله على حقيقته لو كان قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فاعتبروا الآية بالبر قلنا
جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين احدهما انه يقال اعتبر فاتعظ وتعليل الشي بنفسه لا يجوز ثانيهما



وثانيهما ان المجاوزة حاصلة في الاتعاظ وغيره فجعله حقيقة في الاتعاظ يستلزم الاشتراك او المجاز
وجعله حقيقة فيهما بدفعهما فكان اولى ولهذا سقط قولهم انه يستعمل للاتعاظ واما قولهم لا يقال
لمن استعمل القياس انه معتبر ممنوع اذ يقال فلان يعتبر الاشيا بغيرها نعم من قاس مرة لا يقال
انه معتبر مطلقا كما لا يقال له قايس مطلق اذ لا يستعمل عند الاطلاق الا في المتكثر منه وعن
الثاني منع المانع والوكالة المذكورة انما جات لانه لا مناسبة بين خصوص الصورة والمذكور
قبله فان من سال عن مسالة فاجاب بما يتناول تلك وغيرها كان حسنا ولين سلمنا ان المراد
به الاتعاظ ههنا لكنه يدل على وجوب القياس دلالة لان النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العلة
يوجب الاشتراك في المعلول اي لتامل موارد النصوص لاستنباط المعنى الذي هو مناط الحكم
مما لا نص فيه بما فيه نص احترازا عن العمل بلا دليل بيانه ان الله تعالى ذكر هلاك قوم بنا على
سبب وهو اغترارهم بمثله مترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فا التعليل على قوله
فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من وجد
بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب فاذا ثبت هذه القضية الكلية ثبت وجوب
القياس في الاحكام الشرعيه وهذا المعنى يفهم من لفظ الفا لانه للتعليل فيكون مفهوما من حيث
اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا حتى يلزم الدور قال ثم قيل النصوص غير معلوله واستدل
لفظ المعلول وهل العلة التي هي المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال
ان هذا النص معلل او غير معلل والجواب ~~انه لا يلزم~~ انه قد يقال فهو معلول قال
في المغرب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الاصوليون في
النصوص المثبتة للاحكام فقال بعضهم انها غير معلوله الا بدليل محتجا بان النص حجة يجب العمل
به على موجب اللغة والعلة ما لا يدل عليه النص لغة الا ترى انه اختص به الفقهاء دون اهل
اللغة وكان الاستدلال به بمنزلة ترك الحقيقة الى المجاز بلا دليل وقال بعضهم انها معلوله في
الاصل بكل وصف يمكن التعليل به الا لمانع لان الدليل الذي جعل القياس حجة جعل النصوص
معلوله اذ لا قياس الا بعلة ولم يتصور التعليل بكل الاوصاف جمعا لان ذا لا يوجد الا في المنصوص
عليه فينسد باب القياس والنص لم يدل على التعيين ايضا فيكون كل وصف علة الا لمانع
كاخبار الرسول عم لما كان حجة يجب العمل بكل خبر الا لمانع وقولهم ان في التعليل ترك
الحقيقة الى المجاز قلنا لا لاثبات حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص
كما كان قبل التعليل فلم يكن ترك الحقيقة وقال الشافعي هي معلوله في الاصل لكن التعليل
انما يكون بوصف من الجملة لا بكل الاوصاف لما سبق وذلك الوصف مجهول فلا بد من دليل يميزه

الوصف الذي هو علته من غيره وقد ذكرنا انه لا بد من دليل التمييز لكن مشايخ هذه الديار
الاقامة الدليل على كون النص معلولا في الحال ليس بمقتصر على مورده لان الاصل في
النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر لان من النصوص ما لا يعلل بالاتفاق
ويحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة فلا يصح التمسك بهذا الاصل في الالزام به على الغير
مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل اصلا لا يسقط
بالاحتمال حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به
على الغير بمنزلة استصحاب الحال فان حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب جعلت حجة
لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرث المفقود
لاحتمال الموت وكشهادة مستور الحال فانه اذا طعن الخصم في حريته لا يبقى حجة عليه باعتبار
ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بعارض ولكن لا يبطل حريته في حقه بالاحتمال ... الاصل
جواز الاقتداء جواب عما يقال ان الاقتداء بالرسول جائز وصح الالزام به على الغير مع ... اختصاصه
ببعض الافعال ثم لم يجب ذلك الاحتمال في كل فعل توقف جواز الاقتداء على قيام الدليل
فينبغي ان يكون هنا كذلك واجاب عنه بان الرسول ما بعث الا للاقتداء قال الله لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وعلة كونه مقتدى رسالته وانها ثابتة بيقين فيثبت موجبه
ما لم يمنع عنه مانع ولم يسقط العمل به بهذا الاحتمال كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال خصوص اذا
كان اصله العموم واما ههنا فلا نص بصدده فالاحتمال في نفس الحجة لان الغرض من التكليف الابتلاء
وذلك كما يحصل بالاستنباط يحصل بالوقف فاذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل
على ان هذا النص معلول في الحال ليصح به الالزام على الغير مثاله ما قال علماؤنا ان حكم الربا
ثابت في الذهب والفضة بالنص وهو معلل عندنا بعلة الوزن والجنس والسائل يمنع كون
هذا النص معلولا فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة
الدليل على ان هذا النص معلول ودليله ان هذا النص يتضمن التعيين باشتراط التقابض لقوله يدا
بيد وذلك من ايات الربو اي وجوب التعيين مما يتحقق الربا عند فوته قال عم انما الربا في النسيئة
الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط لجواز كل بيع احترازا عن بيع الكالي بالكالي وتعيين الاخر شرط ... ملخص
هنا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا اذ للنقد مزية على النسيئة عرفا وشرعا ولهذا لم يحنث
في قوله ان كان له مال فعبده حر اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس ولم يجعل اداء زكوة العين
من الدين وقد عدينا وجوب التعيين متعديا اجماعا فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام
بالطعام مع اختلاف الجنس واصحابنا انه لا يجوز بيع قفيز بر بعينه بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس
واذا كان موصوفا لانه يترك التعيين في المجلس يفوت المساواة في اليد كما لو باع ذهبا بفضة ولم يتقابض



ولم يقبض احدهما في المجلس واذا ثبت التعدي الى الفروع ثبت كونه معلولا اذ لا تعدي بدون
التعليل وكون النص معلولا في ربوا النسيئة يدل على كونه معلولا في ربوا الفضل حتى صح تعدية حرمة
الفضل بالوزن الى ساير الموزونات لان ربوا الفضل نفسه عينه لاشتراكهما في الفضلية او
لان ربوا الفضل ... العوض وهو موجود في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منه اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة فشبهة الفضل فيها قايمة
لا حقيقة الفضل فثبت ما ذكرنا ان نص الربو معلول اجماعا ... ان الحكم في كثير
من الصور ثابت بالتعدية بل ... فيها اما بالنص او الاجماع قلنا هذا المنع لا يضرنا لان
حاجتنا الى اثبات ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع الصرف وقد دللنا على ذلك وبه
يثبت كونه معلولا الا انه يعلم منه ان الباعث للشارع على وجوب التسوية ليس الثمنية لوجود هذا
الحكم في غير الثمن بل الباعث له معنى اعم منها فيكون ذلك المعنى هو العلة فيكون النص معلولا واما
ان في مثل تحريم الخمر بوصف الاسكار لان هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر فيلحق بها ساير
الاشربة المسكرة لاشتراكهما في العلة حتى يحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر
لكنا نقول لا بد من اقامة الدليل على كون النص المحرم لها معلولا حتى يصح تعليله بعد ولا دليل له عليه
من قبيل الاجماع والنص بل الدليل دال على كونها غير معلولة وهو قوله عم حرمت الخمر بعينها والسكر
من كل شراب اذ كونها معلولة ينافي كونها محرمة لعينها ... واثباتنا الحرمة جواب عما يقال قد تعدى
حكم الحرمة والنجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة كما تعدى حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع
ليثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فقال اثباتنا الحرمة والنجاسة في بعض
الاشربة المسكرة لنوع احتياط بدلايل غيرنا شبهة من اخبار الاحاد لا بطريق التعليل والتعدية حال
وكونه مشتغلا بهذا شروع في بيان ما به يعلم كون النص معلولا اعلم ان كون النص معلولا يثبت اما باجماع
القايسين كاجماعهم على ان نص الربو معلول وكاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير
في المال واما في النص صريحا كتصريح الشارع بان العلة كذا او دخل لفظ يفيد العلية وهي اللام وان
والباء قال الله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال عم انها من الطوافين والطوافات اذ
كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تع وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فلحصول الالصاق بين العلة والمعلول حسن استعمال الباء فيه
لا يقال اللام ليست للعلية لقوله ولقد ذرانا لجهنم وقال الله لدوا للموت وابنوا للخراب لانا نقول
صرح اهل اللغة بانها للعلية فيكون الاستعمالات مجازا او ايماء كترتيب الحكم على الوصف بالفاء اما
في كلام الشارع كقوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا او قوله عم هلكت بضعفك فاختاري واما في كلام

الراوي كقوله سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا بفحوى الخطاب اي اشارته وهذا نوع من الايماء
ايضا كقوله تفرق من الحكمين بلفظ الشرط كنص الربوا فانه قال مثلا بمثل وان اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم فيه ايماء الى ان اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع وكقوله عم في السمن الذي
وقعت فيه فارة ان كانت جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مايعا فاريقوه ففيه
اشارة الى انه معلول لمجاورة النجاسة وقد يكون باناسته لا حكم النص كحديث المستحاضة على
ما ياتيك بيانه ان شاء الله العزيز قال واما شرط فقدم الشرط وان كان خارجيا على الركن
وان كان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فقدم وضعا قال الاصل عند الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه
كالبر مثلا اذا قيس الذرة في البر قيل ومنه ضعف لانه لا يفرع حكم الذرة عليه ما لم يثبت
نه قلنا ما لم يثبت الحكم فيه لا يسمى اصلا ايضا وقال المتكلمون هو النص الدال على الحكم
ضعيف لانه لو علم الحكم في البر بالعقل امكن تفريع حكم الذرة عليه وقال بعضهم هو الحكم
عليه لانه هو الذي يبتني عليه الفرع وقالوا انما سمي الفقهاء المحل اصلا لانه اصل الحكم المنصوص
اله والاصل الاصل اصل واما الفرع عند الفقهاء فهو المحل المشبه وقال من خالفهم انه الحكم
الثابت فيه بالقياس اذا عرفت هذا فنقول ان للقياس اربع شرايط احدها ان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بنص آخر اذ لو ثبت اختصاصه به لما جاز تعليله والا يلزم ابطال النص المخصوص
المخصص بالتعليل وذلك لا يجوز كرسول الله صلعم خص بحل تسع نسوة باعلام الملك اياه اكراما له
فيه اثبات الولاية على الحرة وهذا اكرام واي اكرام بعدما ثبت بالنص ان حكم النكاح يتقصر
على الاربعة فلم يكن هذا الحكم قابلا للتعليل وكذا خزيمة خص بقبول الشهادة وحده على قاعدة
عامة وهو لزوم العدد في الشهادات بالعمومات كقوله تع فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا
ذوي عدل منكم بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه خصه بذلك وسماه ذا الشهادتين اكراما له
وتشريفا والاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول بناء على قوله لجواز الشهادة
لغيره بناء على العيان فان قوله في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامع في بعض المواضع
منزلة العيان وكان قول الرسول بذلك اولى فلا يجوز قياس غيره سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة
لئلا يودي الى ابطال الخصوصية الثابتة له بالنص فلو جعل اختصاصه منزلة من هذا القبيل
يعرف بالتامل على ان متبع الحاق غيره به قياسا لا امتناع الحاقه به دلالة كما في صلوة الخوف عند من جوزها
سلم ان الا يرى انه تقبل شهادة النبي وحده اجماعا وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا
مقدور التسليم حيث قال لا تبع ما ليس عندك وانما اراد به ما ليس بمملوك له لانه اذا باع شيئا عنده
بعد لا يملكه ثم اشتراه وسلم لا يجوز البيع ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه وقال ع
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت جوازه بهذا النص

النص الا موجلا لان مثل هذا الكلام يقتضي اشتراط هذه الاوصاف كما يقال من كان فليكن
بالصواب كانه قيل من اسلم فلا يسلم الا كذا فلا يصار الى التعليل كما قال الشافعي السلم
في بيع مجوز حالا كالبيع المطلق لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص لانا اخذنا من ذلك اصلا
حيث عديتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها تكيل
قلنا لا نسلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل بدلالة النص فان قوله في كيل
معلوم ووزن معلوم يدل دلالة ظاهرة على ان الجواز باعتبار حصول العلم فكل ما يحصل
علم مقداره بالاستيصاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل
بما قال الا معنى لما صح نكاح لانه بلفظ الهبة خلص لك انعقاد النكاح بلفظ الهبة ملحوظا ثم
ابطال هذا الاختصاص بالتعليل ليعدي به الحكم الى نكاح غيره كما هو وقلنا الا ان الخلوص ترجع
انها ذكرت بل الخلوص في سلامتها بلا مهر والدليل عليه قوله تع في اخر الآية لكيلا يكون عليك
حرج وهو متصل بقوله خالصة لك فالحرج انما يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ
فقد كان صاحب لسان لا يلحقه الحرج بسبب العبارة ويؤيده ما قال في حق امته قد علمنا
ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذه الجملة اعتراضية اي فرضنا المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر او نقول
خالصة لك حال من الضمير في وهبت اي لزوم هبت نفسها خالصة لك لا تحل لاحد بعدك فانه حرم
كان شاذ من بان يكون له شريك في الفراش من حيث الزمان دليله قوله تع وما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تع وازواجه امهاتهم ثم قوله لانه اي الاختصاص
من الوجهين المذكورين مما يعقل كرامة واما الاختصاص بالتكلم باللفظ فلا فقد ابطلنا التعليل
من ذلك الوجه قال والثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وذلك بوجهين احدهما
ان لا يدرك العقل المعنى في حكمه وثانيهما ان يكون خارجا عن سنن القياس وذلك مثل جواز التوضي
بنبيذ التمر على ما قال ابو حنيفة فانه حكم معدول به عن القياس وهو انتقال الحكم من الماء الى
التراب عند فقده ثبت بالنص وهو قوله عم ثمرة طيبة وماء طهور فلم يجز تعليله ليعدي
الحكم الى ساير الانبذة وكذا جواز صرف الكفارة الى النفس المكفر في حديث الاعرابي الذي واقع
امراته في نهار رمضان فاعطاه النبي عم ما يكفر به فذكر حاجته وفقره فقال له النبي عم كل انت
واطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس اذ التكفير انما يكون بما يقع عليه من بدني او مالي
لا ما ينتفع له ويعود نفعه اليه لان شرعيته للزجر وهو بالاول لا بالثاني فلا يكون محتملا للتعليل
وكذا ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة ثبت معدولا به عن القياس لان الحدث اسم للخارج
النجس وهي ليست كذلك فلا يكون قابلا للتعليل فلا يتعدى الحكم الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة

وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يجوز قياس
متروك التسمية عامدا عليه لان العامد جان والجاني لا يستحق التخفيف وكذا بقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا حكم معدول به عن القياس لان الشي لا يبقى مع وجود ما ينافيه
بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف القياس لا ان يكون تخفيفه
من قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم الشافعي لان الاكل جعل كلا اكل فلا يكون من خصيص العلة
فلم يصح تعدية الحكم منه الى المخطى والمكره ... وعدم فساد الصوم جواب عما يقال الشرط
الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم من الاكل والشرب ناسيا الى الوقاع ناسيا واجاب بان
عدم فساد الصوم بالجماع ناسيا ليس بطريق التعليل بل ثبت بطريق دلالة النص وبيانه ان الحكم
الثابت بالنص غير معقول اذا كان مما لا يدرك بالراي لا يمكن تعديته بالقياس لكن اذا كان غير المحل الذي
ورد فيه النص نظير المنصوص ومساويا له من كل وجه بحيث نعلم يقينا انهما لا يفترقان الا في مجرد الاسم وفيما لا يكون
مناطا للحكم في الاصل فحينئذ يثبت الحكم فيما يساويه بدلالة ذلك النص لا بالقياس لان احد المتساويين
له حكم يثبت لمساوي الآخر ضرورة والا لم يكونا متساويين كالتوامين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما
ثبوت نسب الآخر لاستوائهما وذلك كالجماع مع الاكل والشرب فانه مساوية في حكم الصوم نحو
وفسادا لان قيام الصوم بالكف عنها لدخولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء الثلاثة اذ المذكور قبله هذه الاشياء فالان باشروهن
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ثم اتموا الصيام الى الليل ومعلوم
انه لا اختصاص للاكل في جعل المرء جودا معدوما بسبب النسيان بل المؤثر في ذلك هو ان الناسي
غير جان على الصوم حيث اضاف الله الفعل الى نفسه والوقاع يشاركه في هذا المعنى فحكم النص
الوارد في احدهما وارد في الكل اذ لم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت
الحكم بالدلالة الا يرى ان النص الوارد في القي والرعاف وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف فليتوضأ واردا
في ساير الاحداث من الفصد والحجامة والجراحة وغيرها وكذلك النص الوارد في المستحاضة وهو
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة جعل واردا فيمن ابتلي بساير الاعذار كانفلات الريح
وسلس البول والجرح الذي لا يرقا فكذا هنا قال والثالث اي والشرط الثالث ان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه يعني ان يتعدى مثل حكم الاصل من غير تغيير الى فرع هو نظيره والضمير
فيه عايد الى الاصل المفهوم من التعدي وهذا الشرط واحد تسمية وجمله تفصيلا منها انه لا يكون الحكم
المعلول في الاصل شرعيا لا لغويا وهو مذهب جمهور العلماء وعن ابن سريج وجماعة من
اصحاب الشافعي انهم قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جايز متمسكين
بان اسم الخمر دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير العنب اذا اتصل فيه الشدة
المطربة يسمى خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا ودوران الشي مع الشي وجودا وعدما دليل
على علية المدار للداير فعلة التسمية خمرا هي الشدة المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيصدق وهو



عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما في المتخذ
من العنب وكذا اسم الزاني على اللايط للوطي المحرم واسم السارق للنباش للاخذ خفية والجواب
... بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية ان ما جعلتموه علة لا يترتب عليه الحكم ابدا وهو
... انه لو قال اعتقت عبدا لي اسود وله عبد اخر اسود لا يعتق لكن ... لا يلزم من كون
الشدة علة لذلك التسمية حصول ذلك الاسم انما حصلت الشدة اللهم الا ان ... ان واضع اللغات
كلها هو الله لكن دون ثبوته خرط القتاد على ان القياس على هذا التقدير يكون لغوا لوجود التوقيف
... ومتمسك الجمهور ان العرب ان عرفونا انا وضعنا اسم الخمر مثلا للسكر المعتصر من العنب خاصة
فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم فلا يكون من لغتهم وان عرفونا انا وضعناه لكل ما خامر العقل
واسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم لا قياسا وصار كوضع الفاعل والاطلاق المشتق لكل من قام
به المصدر وان سكتوا عن الامرين بان اطلقوا القول بان الخمر موضوع للمسكر المعتصر من العنب وسكتوا
عن النبيذ احتمل ان يكون مختصا به وهو الظاهر والا لم يكن البيان تاما واحتمل ان لا يكون
كذلك فلم نحكم عليهم بهذا الاختيار بان لغتهم هذا الكيف وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعنى ويخصونه
بالمحل كما سموا الفرس ادهم لسواده والزجاجة بالقارورة لقرار المايعات فيها ولا يسمون الثوب الاسود
ادهم ولا يعدى بذلك الاسم ولا يسمون الكوز والدن والحوض قارورة وان قر فيها الماء ويجعلون اجناس
المعنى في الوضع لا دليله وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين ساير الالفاظ انما هو الاطلاق حيث وجد ذلك
ثبت مما ذكرنا ان كلها ليس على قياس التعريف الذي عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا سبيل الى
اثباته بالقياس وان التعليل لاثبات اسم الزاني للوطي لا يحد اللايط حدا زناء واثبات اسم الخمر لساير
الاشربة حتى يحرم شربها واثبات اسم السارق للنباش حتى تقطع يده لدخولها تحت النصوص الدالة على
وجوب حد الزنا وحرمة شرب الخمر وقطع اليد كما ذهب اليه الخصم باطل وكذا الاستدلال بالقياس لتصحيح
استعمال لفظ الطلاق للعتق بان يقول لما جاز استعارة الفاظ العتق للطلاق جاز عكسه ايضا بالقياس
عليه بجامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك باطل لان المعلول ليس حكما شرعيا بل لغويا فيجب التأمل فيما
هو طريق الاستعارة عند اهل اللغة ان وجد فذلك وان لم يوجد لم يصح الاستعارة بالقياس لتصحيح ارادة العدد
المختص من لفظ الطلاق كما قال زفر والشافعي ان المصدر يحتمل بعض الثلث وقد صحت نية الثلث اجماعا
من قوله انت الطالق فيصح نية بعضها قياسا عليها باطل لان طريق دقوقه التامل في طريق اهل اللغة
انهم هل وضعوا المصدر للتعدد ام لا وكذا التعليل بشرط التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا على
اشتراطه في الكسوة بجامع انه احد انواع التكفير كما ذهب اليه الشافعي باطل اذ لا مدخل للقياس الشرعي
في معرفة معنى الاسم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا بل لغويا ... لانا انما نتوجه عليه ان لو كان
معللا لاثبات اسم الاطعام ... التمليك لغة اما لو كان تعليله اشتر به حكم الاسم وهو وجوب التمليك الى
الاطعام بناء على ما مر من الجامع فلا يكون المعلول حكما لغويا بل شرعيا اللهم الا ان يقال الاختلاف

ان الواجب هو الاطعام واما الحلال في الا انه محل يدل على التمليك لغة ام لا فيكون التعليل
في الاثبات معنى اللغة وكذا المصير الى القياس لتعديه وجوب الكفارة الثابتة بالنص في اليمين المعقودة
الى الغموس باطل لانا اجمعنا ان كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين واختلفنا في الغموس اهي يمين
حقيقة او سمي باليمين مجازا فعلنا انما سمي يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال
صورة اليمين كبيع الحر سمي بيعا مجازا فلا تجب كفارة اليمين فيما ليس بيمين ولم يجز اثبات اسم اليمين
لها بالقياس كما ذهب اليه الشافعي بل يجب معرفته من لسان العرب اهل اللغة وضعوا اليمين لتحقيق
الصدق في الخبر حتى يكون محله خبرا احتمل الصدق حتى لا يكون الغموس يمينا اذ لا يتصور فيها الصدق
ام لمجرد قصد الخبر ولم يحتمل الصدق والبر فيكون الغموس يمينا وكذا الكلام في نظائره ما ذكرنا في ...
ومنها ان يكون المعدى حكم النص الثابت في الاصل بعينه وهذا ايضا يشتمل شرطين احدهما ان يكون
حكم الاصل المعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل الى الحكم الاصلي القريب بالوصف الموجود
في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل
الحكم في القريب بالموجودة بالفرع لكونه معللا بالموجود في البعيد وثانيهما ان يكون ذلك الحكم متعديا
بعينه من غير تغيير لانه ان غير حكم النص يكون القياس معارضا للنص وان لم يغير حكم النص
في الاصل بل يكون المغير حكم الفرع فقط لما كان قياسا بل يكون اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء
من نفسه فلا يجوز تعديه حكم الظهار تفريع على الشرط الثاني وتقريره ان الشافعي ذهب الى ان ظهار
الذمي صحيح قياسا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة
ايضا لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس
باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح اتفاقا وعندنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق
المسلم حرمة تنتهي بالصوم ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس باهل للصوم
اذ هو عبادة والذمي ليس من اهلها فلو صح ظهاره لثبت حرمة غير متناهية فيكون تغيير الحكم
الاصل والفرع وذلك بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير
بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا ... الا
ان يعتبر الحرمة المتناهية بالصوم دون ان يتحرر بالكفارة كما هو عبارة السلف ... نظرا
للمسافة وكذا لا يجوز تعليل نص الربوا في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر
والملح بالطعم لتعديه الحكم الى التفاح والسفرجلة والحفنة لان الحكم في المنصوص عليه حرمة متناهية
بالتساوي في المعيار لقوله الا سواء بسواء والحكم في الفرع على هذا يكون حرمة غير متناهية به
اذ لا معيار لهذه الاشياء والحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة فيكون هذا التعليل مغيرا
حكم الاصل في الفرع فيكون باطلا قال صاحب الكشف لكن للشافعية ان يقولوا نحن ما اثبتنا



ما اثبتنا الحرمة في ... الا ... بالتساوي بل بعموم النص وهو قوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام والتعليل بالطعم لتقرير الحكم على المنصوص عليه كالتعليل بالثمنية لا للتعديه
فلا يكون فيه تغيير ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك يوجب ان
يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة
هذا الفصل قلت ويمكن ان يجاب عنه بانا بينا في باب البيان ان معنى الحديث لا تبيعوا
الطعام البالغ مبلغ الكيل الا سواء بسواء ثبت ان النص لا يكون متناولا لما دون الكيل من الاشياء
وان التعليل بالطعم للتعديه لا للتقرير فيكون من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق وكذا لا يجوز
تعديه السلم المؤجل الى السلم الحال لكونه تغييرا للرخصة من العجز الى الاستفادة وبيانه
ان النبي عم جعل القدرة على التسليم شرطا لجواز البيع لما روي انه نهى عن بيع الآبق ثم اسقط
هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه الا انه ما ... مطلقا بل اجابه خلفا عنه وهو
الاجل لما ذكرنا من الحديث وصلاحيته لكونه وسيلة الى القدرة على التسليم فانه يتيسر الاداء بعد
مدة بالكسب او بمجيء وقت الحصاد ... فوات الشيء الى خلف كلا فوات واذا كان انتقل
... الشرط من القدرة الحقيقية الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل يكون ... الخصم لتعديه
الحكم الى السلم الحال اسقاطا للشرط الاصلي مطلقا ... رخصة اسقاط لا رخصة تعليل
... مغيرا لحكم النص فيكون باطلا كما ان الشرع اسقط الطهارة حال عدم الماء ولكن الى خلف نحو
اسقاط الى خلف كان باطلا قوله وكذا لا يجوز تعديه حكم التعيين من السلع الى الاثمان في المعاوضات
كما ذهب اليه زفر والشافعي واصحابه معللين بان التعيين ... من اهله لوجود العقل
والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير والنقود الرائجة ولهذا تتعين في الودائع والغصوب
والوكالات وغيرها معتدا في نفسه لجواز انها ابين نقشا واقل غشا فيصح كتعيين السلع لان
حكم البيع في جانب السلع شرعا وجوب ملكها للمشتري لا وجودها في نفسها بل لا بد من وجودها
في ملك البايع قبل العقد ليصح العقد الا في موضع الضرورة وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها
ووجودها في ذمة المشتري معا بالعقد الا ترى انه لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري حتى لو اشترى شيئا
بدراهم غير عين او في يده او في كيسه او بين يديه دراهم موضوعة صح العقد وتثبت في الذمة فلو لم يكن
سقوط التعيين وثبوته في الذمة حكما اصليا له لما ثبتت في الذمة مطلقا لعدم الضرورة وبدليل جواز
استبداله قبل القبض فلو كان سقوط تعيينه عند العقد بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة
في حكم العينية فلم يجز استبداله في المجلس قبل القبض كما في المسلم فيه وهذا لان التصرف في الثمن قبل القبض
جايز وفي المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق الرخصة
فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبهذا التقرير ظهر ان كلمة حتى في قوله حتى جاز استبداله غير متعلق

متفرع منه من كان المعقود به ان تحول وجواز الاستبدال به ليكون عطفا على سقوط القبض الا الافتراق
اذ متعلق بقوله وسقوط وجود الثمن اصلي وبدليل انه لم يجبر هذا النقصان بالاجل وبدون مقابلة
في المجلس ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الرخصة لجبر هذا النقصان بالاجل وبقبض ما يقابله
المبيع كما في السلم فانه لما كان ثبوت المسلم فيه امرا ضروريا لا اصليا جبر نقصانه بالاجل وبقبض
ما يقابله في المجلس وهو راس المال واذا ثبت ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان وجودها في الذمة
ان وجود الثمن حكم العقد لان ما ثبت بالعقد كان حكمه فلو عين بالتعيين كما يسلم لعار [illegible]
وشرطا لان التعيين يقتضي سبق الوجود على البيع وهذه امارة انه شرط لا حكم الشيء لا يسبقه
ان كان حكما له وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز قلت وفي عد هذه المسئلة من امثلة هذا الفصل
نظر لا يخفى على المتامل فتامل ومنها ان يكون التعدية الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل في الحكم
الذي تعلق به فيه بان يوجد مثل ذلك في الفرع من غير تفاوت لان كل وصف وانما شرط ذلك لانه
الفرع مثلا في العلة لما صح تسويته مع الاصل في الحكم فلم يعد به حكم الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطي
كما نعلل ان معنى جامع كون كل واحد منهما معذورا الا ان عذرهما دون عذر الناسي لان عذر الخاطي لا ينفك عن
ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز الا يرى انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار منه
مضاف الى العباد ولهذا لا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه ولان النسيان من قبل
من له الحق اذ هو امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه فكان سماويا محضا
منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه النبي عم بقوله انما اطعمك الله وسقاك فلهذا
عد عذرا ولم يصلح سببا للضمان الا يرى ان المالك لو اتلف المغصوب لا يطالب الغاصب بعد ذلك
بالرد ولو اتلفه غيره فانه يطالب بالرد فصح ان يجعل ركن الصوم الذي هو الامساك بهذا الاعتبار
قائما حكما واما الخطاء والكره فهما حادثان بصنع مضاف الى العباد فلا يصلحان مناطا لدفع
الضمان الا يرى ان المقيد من السلطان اذا صلى المكتوبة قاعدا تقضي ما صلى عند رفع القيد لانه
لا تقضي ما صلى قاعدا عند البرهان قلت قوله وما انسانيه الا الشيطان يدل على انه قد يكون
من قبل غير من له الحق قلت الشيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون
وسوسته سببا للغفلة التي يخلق الله عندها النسيان والدليل على انه من فضل الله انه لا يؤاخذ في
الآخرة وكذا لم يجز تعليل التيمم بانه طهارة حكمية لتعدية اشتراط النية منه الى الوضوء لان الفرع
ليس نظير الاصل في كونه طهارة اذ التيمم تلويث لذاته فلم يكن رافعا للحدث فلم يكن تطهيرا حقيقة
فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث ليكون تطهيرا انما اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا
والحاصل ان الوصف الذي هو مناط الحكم مفقود في الفرع فلا يتعدى حكمه اليه قوله ولا يلزم جواب عن
اعتراض يورد ان في على هذا الاصل حيث يقول انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي
الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس نظير الحلال في استحقاق الكرامة وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة



ونعمة كما بينا والى هذا المعنى اشار الشافعي حيث قال النكاح امر حمدت عليه والسفاح امر ذممت
عليه فكيف يتقايسان وايضا هو يتم حكم البيع الذي هو الملك الى الغصب وليس بنظيره اذ البيع مشروع
والغصب ليس بمشروع فاجاب بانا ما عدينا الحكم من الحلال الى الحرام بالقياس حتى يرد ما ذكرتم اذ
الوطي ليس باصل في استحقاق الحرمة حلالا كان او حراما وانما الاصيل هو الولد الذي يخلق من مائين
لانه المستحق لكرامات البشر فيكون مستحقا لهذه الكرامة ايضا فيثبت معنى الاتحاد بين الزوجين
باعتباره فيصير امهاتها وبناتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته ويصير ابناؤه واباؤه في كونها محرمة
عليهم كابائها وابنائها ثم اقيم مقام السبب وهو الوطي مقام المسبب وهو الولد فصار السبب عاملا
في الاصل فسواء وصف الوطي الا انه اقيم السبب مقام المسبب فيما يكون مبنيا على الاحتياط
في الحرمات ووجب قطعه عنه عند الاشتباه فيما لا يكون مبنيا على مثله من الاحتياط كالنسب
الا يرى انه قطع النسب عن الزاني بقوله وللعاهر الحجر وكنا قد فرغنا عن تحقيق هذه المسئلة سؤالا
وجوابا فلا نعيده وكذا نقول في فصل الغصب انا ما عدينا الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم
الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع فسقط وصف الغصب فيما يرجع الى الملك في المغصوب
وشرعيه الاصل تقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع له فصار حسنا بحسنه وقد استقصينا الكلام
فيه فيما سبق        وقولنا لا نص فيه اشارة الى القيد الاخير وهو ان لا يكون في حكم الفرع
منصوصا عليه وهذا اشترط عند المتاخرين من اصحابنا كالقاضي ابي زيد ومن تابعه ومنهم المصنف وقال
السامعي ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان موافقا
له سواء بينا منه زيادة لم يتعرض لها النص او لم يثبت كان صحيحا لانه ان كان موافقا للنص كان مؤكدا
لموجبه وان كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو يحتمل الزيادة
البيان فيكون التعليل بيانا ولكنه لا يحتمل خلافه فلا يجوز التعليل على خلافه والمختار عند المصنف وما ذهب
اليه بعض مشايخنا ان القياس ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الاول فلان ترادف الادلة
على مدلول الواحد جائز عقلا وشرعا فقد وردت ايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد
امتلات كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك
انكار فكان ذلك اجماعا منهم على صحته ونحوه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب
بقوله عم ما وافق فاقبلوه مع انه لا فائدة في قبوله الا التاكيد لدلالة الكتاب به فكذا التعليل على
موافقة النص يجوز لهذه الفائدة فان قلت انه اذا العدول الى الاجتهاد بعد فقدان النص
يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا ان الحديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند
فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه واما الثاني
فلانه رفع الاطلاق وهو نسخ احتج المص على ما اختاره بان التعليل لاثبات حكم موافق للحكم

الثابت للفرع نصا لغوا ولا فايدة فيه للاستغناء عنه بالنص الوارد فيه لاثبات حكم مخالف للحكم
الثابت فيه نصا يكون باطلا لان كل تعليل يودي الى نقض حكم النص او ابطاله فهو باطل اجماعا
وفيه نظر لانا لا نسلم انه ان كان موافقا له يكون لغوا بل يكون مفيدا فايده وهو تاكيدا واستقامة التعليل
لايجاب الكفارة في القتل العمد ويمين الغموس بالقياس على الخطاء وفي المعقوده لانه تعديه
الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله وهو قوله خمس من الكباير الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الفاجرة
وقتل النفس بغير حق الحديث ولا اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل ولا التمليك في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة لانه تعديه الى ما فيه نص بعد
بالتقييد فان النصوص الواردة في كفارات مثل قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام
ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقة غير مقيدة بالايمان والتمليك فتقتضي
باطلاقها الخروج من العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وباباحة الطعام للمساكين فتقييدها
بالايمان والتمليك بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالراي وهو غير جايز وكذا لا يشترط
الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة لانه تعديه الى ما فيه نص على وجه يغير موجبه وهو قوله
تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يزاد
بمثله على الكتاب وهو قوله عم لمعاذ خذها من اغنيايهم وردها الى فقرايهم وما ذكرنا في
معنى قول المصنف وهو اكله تعديه الى ما فيه نص مغير مقيدة فالسعد والشرط الرابع ان يبقى
حكم النص اي حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تغير حكم النص في
نفسه باطل سواء كان في الفرع او في الاصل كما بينا فان قلت القياس لا بد وان يغير
حكم النص من الخصوص او العموم فلو كان عدم التغير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلنا
المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة
التعليل اذ لا فايده له الا تعميم الحكم والتحقيق ان التنصيص على حكم في محل لا ينافي عمومه لكن ما
خالفه وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة انه شرط التمليك فيه قياسا على الكسوة
فانه مغير لحكم النص بعينه لان الاطعام فعل يصير المسكين به طاعما لا مالكا كما حققناه
واشتراط التمليك فيه يكون مغيرا للحكم المنصوص عليه في الفرع وكذا قول الشافعي لم يرد شهادة
القاذف برد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق
العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بساير الجرايم المبطلة للشهادة كالزنا وشرب الخمر وغيرهما
وتقبل شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على ساير الكباير اذا تاب اهلها عنها فانه يجب
قبول شهادتهم فيظهر ما ذكرنا ان قوله كساير الكباير مقيس عليه فكان هذا تعليلا باطلا لانه



لانه مغير لحكم النص في المسلمين اما في مسألة الرد بنفس القذف فلان النص وهو قوله ثم لم ياتوا باربعة شهداء
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
يوجب رد الشهادة لانه ذو الرد بعد العجز عن اتيان الشهود لان كلمة ثم للتراخي وكان اثبات
الرد بنفس القذف بدون مدة العجز بالتعليل تغيير القذف بعد العجز وجوب الجلد ورد الشهادة على
التابيد لقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولو قبلت شهادته بعد التوبة لكان الرد موقتا والوقت
بعض من الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما فيكون هذا التعليل مغيرا حكم النص في المنصوص
عليه ... ... التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد في الاصل في الفرع كان تعليلا للذي فلا يجوز
على وجه يغير حكم النص في غير المنصوص اولى وهو قوله من التاخير الى التعجيل ومن التابيد الى التوقيت
من ... النشر المرتب ومثل قول ان فيه ان السباع التي لا يوكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق في ان لا
يقتل المحرم شيئا منها ابتدا الا يجب عليه شي لان النبي عم انما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء
فكل ما كان من طبعه الايذا كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا التعليل باطل لانا لو
جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في الخمس وفي تغيير الحكم النص
بالتعليل كلاف نص الربوا في الاشياء الستة فانه لا يعتبر بالتعليل لانه ما بقاها سنة قلت
جوابه هذا الشرط مما استغني عنه بقوله بعينه ولا نص فيه
عما قوله ان شافعيه انكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسايل منها ان نص الربوا في القليل والكثير
وانتم خصصتم القليل منه بالتعليل بالكيل ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بقوله
وامتثالها وهو قوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص
بالتعليل بالمالية الدافعة لحوايج الفقراء للتعديه الى ساير الاموال وحق المستحق مراعى بصورته
ومعناه كما في حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص حق الاصناف السبعة في قوله تع انما الصدقات
للفقراء لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك وانتم تجوزون الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة
تبر هذا الحكم المنصوص عليه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله وربك
فكبر وبقوله عم تحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا
الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة
بالوقاع كما في حديث الاعرابي وانتم غيرتم ذلك بالتعليل حيث علقتم الكفارة واوجبتموها
بدونه ومنها انه ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عم ثم اغسليه بالماء
حكم النص بالتعليل بكونه مزيلا قالعا وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال ساير المايعات
من الخل ونحوه فاجاب عن الاول ما اما ما غيرنا حكم النص بالتعليل وانما خصصنا القليل بدلالة
النص المصاحب للتعليل لا به وبيانه ان المستثنى في النص حالة التساوي واستثناء حالة التساوي

على ما هو الاصل فيه لم يكن من جنس المستثنى منه ودل على عموم صدره في الاحوال ولكن ثبت اختلاف الاحوال
مثل المساواة والمفاضلة والمجازفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل وثبت ان المساواة فلا بد انما يتحقق عند
وجود المسوي وهو الكيل اذ الشرع لما جعل الكيل في المطعومات معيارا يعرف به المساواة سقط
اعتبار التساوي في الذات وعدد الحبات في دار المساواة مع المسوي الشرعي وجودا وعدما حتى لو كان
حب احد التمرين اكثر عددا او كان احدهما اثقل وزنا وكان مساويا للاخر في الكيل جاز
فبان ان المعتبر هو المساواة في الكيل واما المفاضلة فهي زيادة على احد المتساويين فلا يتحقق الا
عند وجود المسوي وكذا المجازفة انما هي لاعتبار لم يكن لاحدهما فضل على الاخر والفضل لا يتحقق
الا في المقدار فصار تقدير الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساوية
منه فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل بدليل مقارن للنص موافق للتعليل لا بالتعليل فظهر
ان المراد بقوله بدلالة النص المعنى اللغوي لا المعنى المصطلح الذي هو قسم العبارة اجاب عن الثاني بانا
لا نسلم ان جواز الابدال في باب الزكوة ثبت بالتعليل بل ثبت بالنص لان الله وعد الرزق لعباده بقوله
على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات الفقير مختلفة ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء
لنفسه وهو الشاة والابل والبقر ثم امرهم بانجاز مواعيد الفقراء من ذلك المال المسمى بقوله خذها
من اغنيائهم وردها في فقرائهم وكان الامر بانجاز المواعيد المختلفة مع انها لا يحصل من نفس ذلك المسمى
متضمنا الاذن بالاستبدال ضرورة بمنزلة السلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم يامر واحدا من وكلائه
بايفاء ذلك كله من مال معين لا يحتمل تلك المواعيد يكون اذنا له بالاستبدال ضرورة او بمنزلة من
اودع عبدا عند رجل ثم قال له اقض ديوني من هذا العبد وعليه ديون مختلفة كان اذنا له بالبيع
ضرورة فكذا هذا والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار الحصر بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل
اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقترنا لا ان الحصر حصل بالتعليل وقوله لا يحتمل ليس خبرا لان بل هو صفة
للمال وانما الخبر قوله يتضمن الاذن قوله مع اختلاف المواعيد لان حوائج العباد مختلفة لاحتياج البعض الى
الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن وغير ذلك وللقائل ان يقول لا نسلم ان جميع مواعيد الفقراء على
الاغنياء بل بعضها يحصل بكسبهم وذكر رزق لهم مطلقا ذلك لكن انما يصح هذا ان لو كان المامور جنسا واحدا
كما ذكر في مثال السلطان وليس الامر كذلك لان الله امر الاغنياء بالدفع الى الفقير من اجناس اموالهم المختلفة
كالذهب والفضة مثلا فيحصل الانجاز بدون الاستبدال ويمكن ان يجاب عن الاول بان الله لما
وعد دفع جميع حوائجهم احاله على الاغنياء باداء الزكوة ولم يحلهم على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا
جميع حوائجهم من مال الله الذي وجب عليكم وهو الزكوة فيحصل بعض حوائجهم بالكسب قلنا قد لا يتاتى
ذلك لبعضهم لزمانتهم وابتلائهم بانواع الامراض المانعة من الكسب او لعدم هدايتهم طرق الكسب لضعفهم



لعجزهم لا تعطل انه مع لم يتعين في انجاز مواعيدهم على مال الزكوة بل اوجب لهم خمس الغنائم وصرف
الكفارات وصدقات الفطر والعشور فما كان قبل للاغنياء ادفعوا بعض حوائجهم من مال الزكوة
فلا يلزم منه جواز الاستبدال الا انا نقول هذه امور ثبتت بالعوارض فربما لا يقع حرب كي يحصل
غنيمة وربما لا يكون في بلد ارض عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اخذ الكفارة
جبرا ممن وجب عليه بل هي مما يفتى به وكذا صدقة الفطر فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل
اليقين واما الزكوة فهو اصلية اذ لا يخلو بلد من بلاد الاسلام عن اغنياء تجب عليهم الزكوة ويوخذ
من ارباب الاموال جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد التي من حقها ان ينجز لا محالة وبهذا خرج الجواب عن
الاعتراض الثاني اذ لا يوخذ الزكوة من الاموال الباطنة جبرا على ان قولنا لا يحتمله مع اختلاف المواعيد
صادق على هذا التقدير ايضا فثبت الاذن بالاستبدال لثبوت دليله ولما التعليل
لحكم شرعي جواب اشكال وهو ان يقال جواز الاستبدال ثبت بالنص فما فائدة التعليل اجاب
بان التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل المنصوص عليه وهو الشاة للصرف الى الفقير بعد كل النص
كون الشاة صالحة للتسليم اليه على صفة ان يصير حقا للفقير في حالة البقاء بعد ما وقع لله في الابتداء
فان قلت حكم النص ما ثبت بالنص وهذه الصلاحية للشاة كانت ثابتة فلا يثبت وقلنا
نحن ما عللنا لاثبات تلك الصلاحية الثابتة انما كان لاثبات صلاحية جديدة ثبت بالنص وذلك لان المال
المخرج الى الله على وجه الزكوة يكون فيه نوع خبث وهذا ابتداء الصرف الذي هو لله خالصا الم يعلموا ان الله
هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وقال ان الصدقة تقع في
كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير لصيرورته محرما مطهرا قال الله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها ولهذا حرمت على بني هاشم وقال يا بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة الناس فثبت به انه صار خبيثا
فالله لما امره بالصرف الى الفقير فقد احدث فيه صلاحية جديدة ضرورة حاجة الفقراء كالميتة جعلها حلالا
للتناول عند الضرورة بعد ما فسدت صلاحيتها بالموت ولهذا لا يحل للغني لعدم الحاجة وهذه الصلاحية
انما ثبت بالشرع اذ لم تكن هذه الصلاحية قبل شريعتنا بل الحكم في شرائع من قبلنا انها كانت تنزل نار
من السماء فتحرق المتقبل منها فعرفنا ان حكم النص شيئان احدهما وجوب الشاة وثانيهما صلاحيتها للصرف
الى الفقير ونحن نعلل الثاني منها فنقول لا اشكال ان هذه الصلاحية معلولة كون المحل مالا متقوما لان
حاجة الفقير انما تندفع بالمتقوم لا بغير المتقوم ولا اثر لكونه شاة فعديتا تلك الصلاحية الى سائر الاموال
المتقومة لا بغير المتقوم ولا اثر لكونه شاة فعديتا تلك الصلاحية الى الاشتراكها في هذا الحكم مع بقاء حكم
النص في المنصوص عليه على حاله هذا غاية تقرير هذا الموضع لكن هناك اشكال وهو ان جواز الاستبدال
لما ثبت بالنص يكون التعليل لغوا لما في النص اذ لا يجوز التعليل اذا علم حكم الفرع بالنص ولما ثبت به

ثبت التغيير ولا مخلص عنه الا بالتزام ما اخترناه من المذهب وهو ان ورود النص
في الفرع لا يمنع التعليل اذا كان موافقا له والاول لم يتناول من الراس ان التعليل
ليس للتعدية بل لبيان ان النص ليس يجرى على ظاهره كما ظنه الخصم قال وهو نظيره
قلنا اى هذا نظير جوابنا عن مسئلة التكبير انا لا نسلم ان حكم النص وجوب التكبير بعينه
عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله بكل عضو من البدن وهذا لان التعظيم
تعظيم الله بجميع الاعضاء الظاهرة فيتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم فالقيام
للعزم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة الاعضاء الظاهرة من جهة
وكان المستحق استعماله فيما يحصل به التعظيم ما هو ثناء محض على الله فعين الشرع التكبير
لانه يصلح آلة لجعل فعل اللسان تعظيما لا انه هو المستحق بعينه ثم يصح التعليل لتعدية
هذه الصلاحية الى سائر الاسماء واقامة غيره مقامه كما ان تعيين الحجر في قوله وليستنج بثلاثة
احجار غير مقصود لذاته بل لكونه آلة للتطهير فيقوم مقامه المدر حيث يعمل عمله ولا يلزم
علينا الاذان حيث لا يتأدى بلغة اخرى ولا بثناء آخر لان الركن ثمه ليس عمل اللسان بالثناء
على الله حالة لو تكلم به واخفاه لم يجز وان كان ثناء حاصلا بل الواجب اعلام الناس
لحضور الصلوة وذلك انما يحصل بكلمات مخصوصة عرفت اعلاما فلو تغيرت لم يتأد الاعلام
فلا يحصل المقصود على انه روى عن ابي حنيفة انه يجوز ذلك ايضا والافطار جواب
عن الاشكال الخامس اى لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالوقاع بل بالافطار لانه جناية على الصوم
ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والوقاع صالح للفطر والاكل والشرب يشاركانه
في كونهما آلة للفطر فتجب الكفارة بهما كما تجب بالوقاع والواجب ازالة النجاسة
جواب عن الاعتراض السادس وتقريره انا لا نسلم ان الواجب استعمال الماء بعينه بل الواجب
ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حال اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة
فان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي
لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بالنجاسة
باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول فالحكم في تلك
الحالة بعدم تنجسه حكم شرعي فتعدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل وكل ما ينعصر بالعصر
فيبقى حكم النص كما كان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله من غير تغيير ولا يلزم
الحدث ووجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به بعلة الازالة فليجز في النجاسة

١



في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة ايضا وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم
اجاب عنه بانه لا يلزم علينا ذلك لان الحدث امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول
المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء
لا يفسده عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا ضرورة التطهير اذ لو تنجس لما طهر لقوله ولكن
يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا في محل نجس والا لما في نجسه وزوال ماليته غالبا فلم يكن
ذلك دليل ثبوته عند استعمال سائر المايعات لا قياسا لفقد شرطه ولا دلالة لان سائر المايعات
ليس بنظير للماء لان الماء يوجد مباحا ولا يلزم من خبثه وزوال ماليته عند الاستعمال حرج فاما
سائر المايعات فاموال لا توجد مباحا في الغالب فيلحقنا الحرج عند استعمالها للزوم خبثه
وزوال ماليته فلا يدل ثبوت الحدث عند استعمال ما لا حرج فيه على ثبوته عند استعمال ما فيه
حرج لا يقال لا نسلم انه يلحقه عند استعمال سائر المايعات حرج لانه قد رخص بذلك لانا نقول لو الحق
سائر المايعات بالماء لوجب عليه استعمالها عند فقدان الماء ولم يجز المصير الى التيمم وفي ذلك يلزم
الاستعمال رضى اولا وفيه من الحرج ما لا يخفى والاعتراض عليه انه اذا لم يثبت الحدث الا عند
استعمال الماء ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء وذلك خلاف الاجماع فاجاب عنه صاحب الكشف
بانا لا ننكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل حالة ثابت اجماعا ولكنا نقول انه لا يصير النجس
مزالا باستعمال المائع لان ازالته بالماء ثبت غير معقول ثم قال او نقول هو ثابت في حق المنع
عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع واذا لم يثبت في حقه بقي غير
طهور لتوقف الطهورية على الازالة وكان استعماله وعدم استعماله سواء وفي هذين الجوابين ضعف
يعرف بالتامل والجواب عنه ان مراده بقوله ثبت الحدث شرعا غير معقول عند استعمال
الماء اى عند الامر باستعماله ولا شك انه عند القصد الى الصلوة كلفت مخاطبا باستعمال الماء وثبت
الحدث فلا يوجد لاداء الصلوة وفيه نظر لانه لما امر باستعمال الماء وثبت الحدث في المحل ينبغي
ان يزول بسائر المايعات كالخبث ولا يلزم بعين على هذا الجواب ان الوضوء لما كان تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى ينبغي ان يشترط النية لتحقق التعبد كما في التيمم اجاب بان ما لا يعقل صفة المحل
وهو التلطخ بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل
معقول لانه مطهر بطبعه لانه خلق كذلك او مطهر على الاطلاق بالنص قال الله وانزلنا من السماء
ماء طهورا والنية من شرائط التعبد فاذا كان الماء مطهرا بطبعه او بالنص يكون مطهرا في الحالين
اى حال اقتران النية وعدمه وفي المحلين اى محل الحدث والخبث لانه لما كان التطهير ذاتيا لم يكن
له اختصاص بمحل دون محل ولا بحال دون حالة او لان النص سماه طهورا مطلقا فلو قلنا انه
طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ بخلاف التيمم فان استعماله تلويث وتغيير

والشرع انما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة ما دام حدث حدثت له صفة الطهورية
فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية ايضا قلت وفيه نظر لانه لو اريد انه مطهر بطبعه للحدث
فمسلم اما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع وبهذا تبين متصل بقوله بعد الوقوع لله ابتداء
اليد وجواب عن الاعتراض الثالث وتقريره انه لما ثبت ان الزكوة حق الله على الخلوص وانما ينتقل الملك
منها للفقير في حالة البقاء فان اللام في قوله تع انما الصدقات لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا اى يصير لهم بعاقبة فلا يكون اللام فيه للتمليك فيسقط الاعتراض المبني على انه
اوجب الصرف اليهم مع سلمنا ان اللام للتمليك الا ان الله اثبت الملك لهم بعد ما صار صدقة حيث
قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك بعد الاداء الى الله
اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله بقبض الفقير نيابة عنه تع فلا يكون ملكا للفقير
قبل القبض حتى يجب الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض فيكون الآية على هذا التحقيق
لبيان انهم مصارف للزكوة باعتبار الحاجة لا انهم مستحقون لها ويدل عليه السياق ومنهم من يلمزك
في الصدقات لانه سيق الآية للرد على من لمز فعلم انهم مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء المذكورة
في النص اسباب الحاجة وهي الفقر والمسكنة ونحوهما وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة القبلة للصلوة وصار
كل صنف منهم بمنزلة الجزء من الكعبة في حق الصلوة لشمول المعنى الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق وقال
واما ركنه اعلم ان ركن الشيء جانبه الاقوى لغة قال الله تع او آوي الى ركن شديد وفي الاصطلاح ركن
الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم اذ قوام الشيء بركنه لا من القيام والا يلزم ان يكون الفاعل ركنا
للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة وانه باطل بالاتفاق ولما لم يكن للقياس تقوم الا بالمعنى الذي هو
مناط الحكم كان ذلك ركنا له وانما سماه علما لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ما ثبت به والحكم في المنصوص عليه
ثابت بالنص دون العلة عند المشايخ كما هو اختيار مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين وان كان الصحيح
ما ذهب اليه جمهور الاصوليين منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم في الاصل والفرع مضاف الى العلة اذ المراد
من العلة الباعثة لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت اجماعا ولانهم يشترطون
فيها التأثير وذلك مما ينادي بانه ليس المراد منها الامارة المجردة ولما ذكرنا في باب اسماء الشرايع
واليه اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل
من وجد مثله في الفرع ثبت مثل ذلك الحكم فيه مما اشتمل عليه مع شرط ان يكون ذلك
المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليه النص الوارد في الاصل اما منصوصا او غير
منصوص كما في المثلين على ما عرف ان شاء الله تع وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجود الضمير فيه وحكمه



وحكمه راجع الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه او الى النص بمعنى المنصوص عليه وفي بوجوده راجع
الى الموصول والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثلا للاصل في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع
وهذا القيد للاحتراز عن العلة القاصرة ولقائل ان يقول كما لا تقوم للقياس بدون العلة فكذا
لا تقوم له بدون الفرع فيجب ان يكون الفرع ركن القياس ايضا فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لا ان ركن القياس
هذه العلة فقوله ركن القياس ما جعل علما غير صحيح ولو اجيب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس
اربعة لكن المص انما اعتبر العلة في ركنية القياس لانها آخر الاوصاف اذ لا يتصور وجودها الا
بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير كالقدح المسكر والانفاس الموقرة
لم يبعد عن الصواب وجاز ان لا يكون وصفا لازما لان المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز
ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية جعلت علة الزكوة في المضروب عند فاجحا
الزكوة في الحلي لوجود تلك العلة فيه فان الذهب والفضة خلقا ثمنين للاشياء لا ينفك
عنهما هذا الوصف اصلا وجعلناها ان متى علة للربوا في الغير او اوامر عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا
الربوا بالكيل فانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن
والاوقات فيجوز ان يباع وزنا او جزافا فرد اى يجوز ان يكون صفة واحدة ويجوز ان يكون عددا اى
مركبا من اوصاف يكون لكل واحد منها جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية
من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل
محتجين بان العلية صفة زائدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة ومتى ان قامت تلك العلية
لكل جزء منها لزم كون كل جزء علة وقيام العرض الواحد في محال كثيرة وان قام بكل جزء جزء منها
انقسمت العلة فيكون اما نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف
علة هو ان الشرع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها
فضلا عن كونها صفة زائدة ولو سلم انها صفة لكنها ليست صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور ومثالها
تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة باحدهما خالف وقد يكون في النص معنى لم يكن
ذلك المعنى مذكورا في النص كالتعليل بانفجار الدم والطوف في قوله عم انه دم انفجر انما هي من الطوافين
والطوافات عليكم ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص وصيغته ولكنه يلزم ان يكون من ضروراته
فان رخصة السلم في قوله عم ورخص في السلم معلول باعدام العاقد اى بفقره وافلاسه وليس ذلك مذكورا
في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه من ضروراته لان العقد تقتضي عاقدا والاعدام صفته
فيكون بمنزلة الثابتة بالنص فكذا فساد بيع الآبق معلل بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر له
في النص لكنه صفة البائع وهو ثابت في النص ضرورة ان البيع لا يتقرر بدون البائع فان قلت التعليل

بالسلم ملنا باطل لان السلم لا يعقل عنوانا للتعيين الى ترتيب لا مناقشة في المثال المذكور
فيكون ممثلا به على ما هو مطلب ان معنى فانه معلل لعدله حكما الى السلم الحال
حكما اى لجوز لم يكون ما جعل علما على حكم النص حكما شرعيا خلافا لقوم كقوله عم للخثعمية وتاكون
ارايت لو كان على ابيك دينا فقضيته اما كان لجزيه فقالت نعم قال عم فدين الله احق
علل لجواز الاداء الثابت بكونه دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن الثابت في الذمة وذلك
بالوجوب وهو حكم شرعي فالنبي عم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول جاز واختلفوا
في دلالة كون الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع الاوصاف لا تصلح علة اذ لا توجد الا
في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس ولا يجوز ان يكون كل واحد منها علة الا
للعلل ان يجعل اى وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الابتلاء ولا خلاف
ايضا ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا امثلتهما واما في دلالة كون
الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الطرد الدليل على
الوصف مجرد الاطراد اى وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع من غير
معنى يعقل من ملايمة وتاثير حتى لو بني على ذلك الوصف نقيض ذلك الحكم لم يترجح في مسالك الطرد بناء
ما ما لو الخل مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا ازالة النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة
لا نقض عليها قالوا لان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية
فلا حاجة بها الى معنى معقول يعتاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق ثم
علل الشرع امارات لمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم لا انعقاد
الاجماع على الفرق بين العلامة والعلة كما هي لحقيقة وزاد بعضهم على ما ذكره الفريق الاول العدم
عند العدم وجعل هو اثار الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران دليل صحة العلية دون مجرد الاطراد
لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد لمجرده على العلية بل الدوران يغلب على الظن
علية المدار على الدائر والظن كاف في الاحكام وزاد بعضهم على الدوران قيام النص في الى الس
اى حال وجود الوصف وعدمه والحكم للنص ليعلم ان الحكم لوجود علته لا بقرينة تحتبس بانه الزمرا
فلن وجوب الوضوء مرتب على القيام الى الصلاة والماعللت بالحدث دار الحكم معه وجودا
وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص
عليه هو الوجوب عند القيام الى الصلوة فالنص قائم في المجالس ولا حكم له ما عالت وقال جمهور العلماء
من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة الا بمعنى يعقل وذلك صلاحه ومناسبته للحكم

للحكم المنوط به بواسطة ملايمته للعلل المنقولة عن النبي عم وعن السلف بان لا يكون
ذلك الوصف نائيا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للمثوبة فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملايمة للاحكام غير نائية عنها وانما شرط الملايمة لان الاصل
شاهد والوصف المستنبط شهادته والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد حتى اتى به يجب
القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بوصف منقول عن السلف يجب القبول واذا اتى
بغيره ننظر ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا ثم عدالته بظهور اثره في جنس الحكم
المعلل بالنص او الاجماع لان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين
حجة وما لا يحس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى
انا نتوصل الى معرفة الصانع باثار صنعه والمعرفة عدالة الشاهد وصدقه بظهور
اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فيستدل به على كونه مجانبا عن الكذب في
شهادته لكن لم يجز العمل به قبل الملايمة لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون
موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع ببيانهم ويجوز بعدها لكن لا يجب العمل به
الا بعد العدالة كما في الشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته حتى
لو قضى القاضي بشهادته نفذ وبعد ظهور عدالته يجب العمل بشهادته فكذلك الوصف يجوز
العمل به اذا كان ملايما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملايما جاز ان لا يكون
علة لانه لا يكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملايمة فلا بد من
العدالة وقال بعض اصحاب الشافعي اعلم ان الفقيه لا خلاف لنا في اشتراط الملايمة
والعدالة وفي تفسير الملايمة لكنهم اختلفوا في تفسير العدالة فقال بعضهم عدالته بكون
مخيلا اى موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر الذي شرطتم لا يحس ليعلم بالحس لكنه
مما يعقل فكان طريق الوقوف عليه بحكم القلب لانه المعتبر عند انقطاع الادلة الحسية كما
لو اشتبهت القبلة ولم يقم عليها دليل محسوس يجب العمل بما يقع في قلبه انه جهة الكعبة
من بعد الاخالة بعرض الوصف على الاصول ليكون الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق
سلامته عن المناقضة والمعارضة وعند هؤلاء يصح العمل به قبل العرض لانه يجوز بمعرفة لا
بكونه مخيلا وقال بعضهم الاخالة ليست بشيء بل عدالته بالعرض على الاصول فان تقابل
بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المناقض والمعارض معه لا كان ان شاهد
بعرض على المزكي فاذا لم يجرحه يجب العمل بشهادته والا فلا وادنى ذلك اصلان اذ لا ثبات له

للاعلى واقتال ان يرده مزكا اخر لان معتبر كافى الذا اشار اليه فى قول منوا الا الاصل العين
به فعل العوض ومثاله ما قال ان النبى من وجبت الزكوة فى ذرع وجبت الزكوة فى زرعه
ولهذا اوجبت الزكوة على الصبى قال وبيان ما قلنا يعنى بيان ما قلنا ان الوصف
انما يصير حجة بالاثر ودليله قوله عم لفاطمة بنت جيش حين سالته عن دم الاستحاضة
انما هو عرق انفجر توضأى لوقت كل صلوة وفى هذا اشارة منه عم الى احكام ثلثة وتعليلها
باوصاف موثرة الاول وجوب الطهارة والثانى وجوب الصلوة والثالث الاكتفاء
لوقت الصلوة بطهارة واحدة اما وجوب الطهارة فعلله انه دم عرق له الانفجار اذ
الدم اسم علم اى غير مشتق للمائع النجس وهو تعليل بوصف لان انفجار الدم موثر فى اثبات
النجاسة وللنجاسة اثر فى ايجاب الطهارة قال الله تعالى وثيابك فطهر واما وجوب الصلوة
فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانه عادة راتبة فى بنات ادم خلقه الله فى ارحامهن
بحيث لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو وجبت الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما جعل الله عليكم فى
الدين من حرج فاما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد لعارض علة فيهن فايجاب الصلوة معها
لا يودى الى الحرج فلم يصر عذرا واما الاكتفاء لوقت الصلوة فانه قال انما دم عرق انفجر اشارة
منه الى وصف موثر لان الانفجار عبارة عن السيلان الدائم فمع ذلك لو وجب عليها الطهارة
لكل حدث لصارت مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد فراغا فلا يمكنها التفصى عن عهدة الواجب وللنجو
تاثير فى اسقاط النجاسة الا ترى ان طهارة البدن عن النجاسة سقطت اذا لم يجد المصلى ما يغسلها
به وفى الهرة ليست بنجسة انما هى من الطوافين عليكم فقد علل سقوط النجاسة بوصف
موثر وهو الطوف لانها لما كانت من الطوافين علينا لا يمكننا الاحتراز عن سورها الا بحرج
عظيم والحرج مدفوع بالنص فسقط اعتبار النجاسة ضرورة دفع الحرج فجعله اى وصف موثر قد
ظهر اثره بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم
الا ترى ان من اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم
ولا غسل اليد لمكان الضرورة فرسول الله ما علل فى هذه المواضع بمطلق وصف جامع بين
الاصل والفرع بل باوصاف موثرة كما بينا مع ان قوله حجة يجب علينا اتباعه سواء عقلنا ان لم
المعنى منه او لم نعقل لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اشارة وتنبيها منه الى
ان الوصف انما يصير حجة بالتاثير وما يوجد منا من العلل المستنبطة بارائنا يدخله السهو
والغلط فاولى ان يكون موثرا ليترجح جانب الصواب فظهر ان التعليل بالتاثير دأب الانبياء
اللهم اجعلنا متمسكين بعروتهم متتبعين بسنتهم وكان التعليل بكل وصف اى وصف شاء



شاء من الاوصاف باطل لان باب القياس مبنى على الابتلاء لان الشارع كان
قادرا على التنصيص فى كل حكم لكونه من جملة الممكنات لكنه فوض بعض الاحكام الى
استنباط المجتهدين بقوة قرائحهم ليبتلوا بالاجتهاد الثواب من الله تعالى يوم التناد
فلو جاز التعليل بكل وصف لكان المجتهد وغيره فيه سواء فيسقط معنى الابتلاء فلابد
من دليل اخر يميز بين كون الوصف شرطا وبين كونه علة ومجرد الاطراد لا يميز لانه قد يكون
اتفاقا ولهذا وكذا العدم جواب عما قال الفريق الثانى انا سلمنا ان الوجود قد يكون
اتفاقا لكن لما عدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا وكان دليلا على
انه علة اجابه بان العدم عند العدم لا يدل على العلية ايضا لان الشرط يراد الوصف
فى عدم الحكم عند عدمه الا ترى ان الحول شرط ومقدار وجوب الزكوة معه وجودا
وعدما ولقائل ان يقول لهم ان يقولوا انا ندعى افادة ظن علية المدار للدوران الا ان يكون
هناك دليل اخر يدل على عدم العلية فلا يرد ما ذكرت والتحقيق ان مجرد الاحتمال
لا ينافى ظن العلية وجواز العمل به كما فى غيره من الصور ويؤيده اتفاق الفريقين على
اعتبار الدوران فى الاحكام العقلية والحسية لا يقال الحكم قد يثبت بعلة اخرى فلا يمنع
ان يكون عدمه شرطا للعلية لانا نقول نحن لا ندعى ان دليل العلية منحصر فى الدوران بل
نقول انه قد يصح دليلا على العلية فيسقط ما ذكرت واما شرط قيام النص فى الحالين
ولا حكم له فباطل لما مر ان من شرط صحة التعليل ان لا يكون ذلك التعليل مبطلا
لحكم النص فاستحال ان يكون ابطال النص من شرط صحته والا لعاد الامر على موضوعه
بالنقض واستدلالهم باية الوضوء فاسد لانا لا نسلم ان الحدث علة لوجوب الوضوء بل
العلة هى ارادة الصلوة والحدث شرط ولئن سلمنا علية الحدث لكن لا نسلم ان الحدث
ثابت بالتعليل بل ثبت بقوله اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم والقيام من المضجع
كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون معنى الاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون
ولكن سقط ذكر الحدث للايجاز على ما هو عادة اهل اللسان فى اسقاط بعض الالفاظ اذا كان
فى الباقى دليل عليه فى المذكور وهنا دليل على هذا المحذوف وهو قوله ولكن يريد ليطهركم
وان كنتم جنبا فاطهروا ويؤيده ان ظاهر الاية يقتضى وجوب الوضوء عند كل صلوة بل عند
كل ركعة وهو خلاف الاجماع او ثبت الحدث فى الوضوء بدلالة ذكره فى بدله وهو التيمم قال
الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اعلم ان النص

في البدل نص في الاصل اذ البدل انما يجب عند عدم الاصل ما يجب به الاصل فعلم
بما ذكرنا ان شرطية الحدث او عليته انما ثبت بدلالة النص لا بالتعليل
الذي يتمسك به في الاقيسة ثلاثة انواع ووجه الحصر ان الوصف الصالح ثم الوصف
على المعقول بلقبه بالقبول اما ان ظهر اثره بالنص او بالاجماع اولا والقسم الثاني
اما ان ظهر الغاؤه اولا والتعليل بالاول باطل اتفاقا والثاني جائز مع ضعف وهو
الذي سماه المعنى المناسب وجعله النوع الثالث والقسم الاول اما ان ظهر اثر عين ذلك
الوصف في عين ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع الاول او ظهر اثره عين ذلك الوصف
في جنس ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع الثاني والمراد من العين هنا النوع ومن
الجنس الجنس القريب عليه وهاهنا نوعان آخران امثلهما المعنى احدهما ما ظهر بالنص او
الاجماع اعتبار جنس الوصف في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المنكثرة
بالاغماء فانه اثر جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عين هذا الحكم باعتبار هذا الحكم
باعتبار لزوم الحرج فانه جمعهما وثانيهما ما ظهر اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم مثاله ما قال
علي كرم الله وجهه في الشارب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون
سوطا في كتاب الله فانه اقام الشرب مقام القذف اقامة لسبب الشيء مقامه قياسا على
اقامة الخلوة بالمرأة الاجنبية مقام وطئها في الحرمة حال عليه لعل هذين النوعين لكونهما
مردودين عند القايسين ولما اشبه الامر كذلك فقد ذكر في المحصول ان القايسين اجمعوا
على قبول هذه الانواع الاربعة وكيف يحتمل الرد مع ان السلف قد اعتبروه كما في الامثلة
التي ذكرناها وفي غيرها ما لا يحصى لا يقال حمل المعنى ما ظهر اثره مطلق محمل على ظهور
اثر عينه او جنسه وح يتناول الانواع الاربعة لان حصر في الانواع الثلاثة يدفع من حمله
على ذلك كقولنا في الثيب الصغيرة اشارة الى مثال النوع الاول وتقريره ما قال
علماؤنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على انفسها في الانكاح قياسا
على البكر الصغيرة لجامع الصغر فقد ظهر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى
تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع ولو قلنا انها صغيرة فيثبت الولاية على انفسها
قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية
على المال لا عينه ولو قسنا الفارة والحية على الهرة في سقوط النجاسة عن سورها بعلة الطوف
كان من النوع الاول لانه ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الطوف في عين الحكم المدعى تعديته وهو
سقوط النجاسة بالنص ولو قسنا هما اي الفارة والحية في سقوط حرج النجاسة على سقوط



سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايماننا بعلة الطوف علينا كان من النوع الثاني لان
حرج الاستيذان جنس حرج النجاسة لا عينه وحكم النوع الاول ان لا يبطل بالفرق
لان غاية الامر ان يقول السايل ان العلة في الاصل ما ذكر ولكن العلة فيه كذا ولم يوجد في الفرع
وهذا لا يفيد بطلان علية الوصف الذي ادعاه المعلل علة في الاصل لجواز ترادف العلل على
معلول واحد وهذا النوع من التعليل قريب من الدلالة بل هو هو اذ لا يبقى بين الاصل والفرع
مباينة الا في تعدد المحل فانه لما ثبت ان علة سقوط النجاسة في الهرة الطوف يثبت سقوط النجاسة
من الفارة بادنى تامل ولهذا قربه منكروا القياس وكان هذا اقوى وجوه الاقيسة فيقدم عند
التعارض على ساير انواعها والنوع الثاني وهو ما ظهر في جنس الحكم يبطل بالفرق بان يقول السايل
تاثير الصغر في الولاية على المال فوق تاثيره في الولاية على النفس فتبين ذلك بان المال مهان مبتذل
خسيس والنفس يلزم مبتذل شريف فلا يلزم من كون الصغر موثرا في الولاية على الشيء الخسيس
كونه موثرا في الولاية على النفس الشريف وهذا النوع من المفارقة هو الصحيح اذ المفارقة بين
وجنس عن زيادة الثانية غير صحيح بخلاف المفارقة بين المحل والمحل كما في النوع الاول بل لا يصح
المفارقة الا بهذا الطريق لان جملة ما يخرج من الفروق ثلثة انواع الاول بان الزيادة
مانعة الوصف المشترك في حكم الاصل والثاني بيان وصف اخر هو علة في الاصل لا يوجد
في الفرع والثالث بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة مانعة هذا الوصف
بان يقول تعليق الحكم في الاصل على هذا الوصف يتضمن مصالح ازيد من المصالح التي يتضمنها
التعليق في الفرع فالنوع الاول هو الفرق الصحيح كما بينا والثاني ليس بمفارقة حقيقة بل
هو من جعل الممانعة في الوصف مع اسناد المنع الى بيان وصف اخر هو علة عند السايل وتقرير
ذلك ان المعلل اذا ادعى مثلا ان العلة في الولاية على البكر الصغيرة هي الصغر فيقول السايل
لا نسلم ان العلة الصغر بل العلة البكارة عندي وهذا هو الممانعة في الوصف بعينه مع ذكر
السند والنوع الثالث من انواع الفروق فاسد هنا لان المانع من القول بكون الوصف علة
في الفرع منحصر في احد الامرين وهو اما زيادة مانعة هذا الوصف في حكم الاصل او انضمام وصف
اخر اليه في الاصل ليكون الكل علة تامة في الاصل ويكون ذلك مفقودا في الفرع فلا يوجد العلة
لانه لو انتفيا اصلا لم ينضم الى هذا الوصف شيء اخر ليتم به العلة لانه خلاف المفروض فح يكون
هذا الوصف علة في الاصل بانفراده ولما ثبت انه علة في الاصل ثبت انه مطلق الرجحان الثابت
في الاصل متعلق زيادة المصالح لم يكن مانعا من كونه علة في الفرع والا لما انعقد علة في الاصل ايضا
لامتناع التعليل بالعلة القاصرة عندنا فح يكون ما يثبت في الفرع كما يثبت في الاصل فيثبت الاتحاد

في العدم والحكم ويبطل بهذا النوع من المفارقة واما النوع الثالث فهو اضعف وجوه الاقيسة
افضل التحصيل في قوله اضعف وجوه الاقيسة من قبيل قولهم اعرابي اعرب مروان لان النوعين
الاولين لا ضعف فيهما وهو القياس بالوصف المناسب للحكم بان وجد المعلل في الاصل
وصفا مناسبا يوجب الحكم ويقتضيه ولا ينبو عنه عند تجريد النظر اليه وتخليته عن سائر
الاوصاف المؤثرة فيضيف الحكم اليه لمناسبته له من غير شهادة الاصل له بكونه علة
لان بمجرد المناسبة يغلب الظن عليه لان الشرع شرع الاحكام لمصالح العباد باتفاق الفقهاء
والمراد بشهادة الاصل ظهور اثره على الوجوه التي مر ذكرها وهذا النوع من القياس
ضعيف لانه ان جاز العمل به لكنه لا يصلح الزاما على الغير لاحتمال كونه مردودا عند الغير
فلا يصلح حجة على الغير كشهادة مستور الحال ولضعفه يبطل بالفرق المناسب بان يبين
وصف آخر في الاصل مساو له في المناسبة او اشد تناسبا منه كما اذا راينا انسانا غير سفيه
اعطى فقيرا درهما نغلب على ظننا انه انما اعطاه لفقره ونضيف الاعطاء اليه ما لم يقم دليل
على خلافه لان الفقر مما يقتضي الاحسان اليه ثم لو تاملنا وظهر انه مديون الفقير او قريب
له لا نضيف ذلك الى فقره بل الى غيره من كونه مديونا او قريبا له لان الاداء يساويه في المناسبة
او الى المركب من الفقر والقرابة لانه اشد تناسبا منه فان قيل كان ينبغي ان لا يبطل
القياس بالمناسب بالفرق كما لا يبطل به القياس بالمؤثر قلت ظن غلبة الوصف المناسب
انما يحصل عند انتفاء وصف آخر يساويه في التناسب او يفوقه فعند ظهور وصف
آخر منه بتلك الصفة لا يبقى الظن فيبطل بكلام المعلل بخلاف الوصف المؤثر فان ظن علته
انما ثبت بالتاثير لا بشرط نفي آخر فلا يمنع بقاء ظهور وصف آخر فيه فلا يبطل به كلام
المعلل قال ولما صارت العلة عندنا علة بظهور اثرها قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اعلم ان القياس جلي وهو ما يسبق اليه الافهام وخفي وهو
ما يكون بخلافه وسمي الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع
والضرورة كما نبينه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس
الخفي ثم الاستحسان حجة عندنا وعند الحنابلة وقد انكره بعض الفقهاء وقالوا حجج الشرع
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع حجة
سوى ابي حنيفة واصحابه وعللوا ايضا انه اثبات الحكم بمجرد اتباع الهوى والشهوة لان الانسان



لان العقلا منهيا عنه وكان معنى قولكم انا تركنا القياس بالاستحسان انا تركنا العمل بما هو حجة
شرعية وعملنا بما هو هوى وشهوة ولا يمكن ان اردتم ترك القياس الذي هو حجة شرعية فالحجة الشرعية
من رماها بعد الحق الا الضلال وان اردتم القياس الباطل شرعا فالباطل لا يسوغ ذكره
على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا اخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان فكيف يجوز
الاخذ بالباطل ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع قلنا القول بالاستحسان لغة
طلب حسن الشيء واعتقاد الشيء حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم
لدليل من الادلة الاربعة يعارض القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى منه سموه بذلك لانه
في الاغلب يكون اقوى من القياس الجلي فيكون قياسا مستحسنا قال الله تعالى فبشر عبادي
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه واذا ظهر المراد به فالخصم ان انكر التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاحات وسبيله التمييز بين حجة وحجة وان انكر كونه حجة فباطل ايضا لانا بينا انه
انه واحد من الادلة الاربعة المتفق على اعتبارها وليس عملا بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي
في المتعة استحسن ان يكون ثلاثين درهما وفي الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى
ثلاثة ايام وذكر في الرهن وفي المصحف استحسن ان يحلف عند التحليف على المصحف ان من تحليفنا
وقال ابن انس ذكر لفظ الاستحسان في كتابه ... واذا عرفت هذا الاستدلال لما كانت العبرة
عندنا بالقوة الاثر دون الظهور قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده الاستحسان
الذي قوي اثره وان كان خفيا كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم بجامع
السبعية وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السور وطاهر
استحسانا لان السبع قد ثبتت حرمة لحمه والتحريم لا للكرامة مع صلاحيته الغذاء آية النجاسة فيكون
لعابه نجسا لتولده من لحمه وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فيتنجس سوره ضرورة لمخالطة
لعابه الماء واما سباع الطير فياخذ الماء بمنقاره ثم يبتلعه والمنقار طاهر بذاته لانه عظم جاف
والعظم من الميت طاهر فمن الحي اولى فلا يخالط الماء ولا يلاقيه ما فيه نجاسة فيبقى طاهرا فصار هذا
الاستحسان وان كان خفي الاثر اقوى من ذلك القياس وان كان ظاهر الاثر لان تاثير ملاقاة الطاهر
الطاهر في تبقيته طاهرا اشد من تاثير السبعية في اثبات النجاسة وكذلك قدمنا القياس الذي ظهر
فساده لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي جهة فساده لانه لا عبرة للظاهر
لظهوره ولا للباطن ببطونه وانما العبرة لقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعف الاثر بمقابلة قوي
الاثر ظاهرا كان او خفيا فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها
والاعراض عن طلب الدنيا لقوة اثر العقبى من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث

الكدورة والعنا والداعا على به لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان
الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر بالعكس وكذا
يرجح العقل وان كان باطنا لقوة اثره على البصر وان كان ظاهرا مثاله من تلا اية السجدة
في صلوته وركع ناويا سجدة التلاوة ركوعا غير ركوع الصلوة او ركوع الصلوة اذا لم يكن
بينهما فاصل وهو مقدار ثلاث آيات يجزيه عن السجدة قياسا وبه اخذ مشايخنا وفي الاستحسان
لا يجزيه وهو قول الشافعي ووجه القياس ان الركوع اطلق على السجود في قوله تعالى وخر راكعا
وانابه اي ساجدا لان الخرور هو السقوط على الوجه واطلاق اسم الشيء على اخر انما يكون بجهة
التشابه بينهما والمشابهة بالخضوع والمتشابه فيه يسقط الواجب عنه بالركوع قياسا على
مشروطا بالسجود في مع الخضوع وفي كلام المص تسامح لا يخفى لانه يشعر ان جواز الركوع ثبت بظاهر
النص ومع لا يكون من باب القياس في شيء ولكن الوجه ما ذكرنا وتصحيحه ان يقال المقيس عليه محذوف
والتعليل بالنص لبيان الجامع لا لثبوت الركوع به وان كان ظاهر قوله ورد به يابا ه ووجه الاستحسان
ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واعبدوا وترتب السجدة على من تلاها او سمعها
من سمعها والركوع خلافه اي غيره حقيقة فلا يتادى السجود به الا يرى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن سجود الصلوة فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة اولى اذ المناسبة بينهما اكثر لكونهما
ركني الصلوة وموجبي حرمة واحدة وايضا لا يتادى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة
مع انه غير مستحق لجهة اخرى فركوع الصلوة الذي هو مستحق لجهة اخرى اولى ان لا ينوب والاخفى
ان مخالفة الركوع السجود لما اثر ظاهر وان لا يتادى المامور به باتيان ما خالفه فقد وجد
القياس لان كل قياس يؤدي الى تغيير حكم النص باطل لكن القياس ملتئم مع هذا اولى بالعمل
بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل لفساده الباطن بيانه ان السجود عند
التلاوة لم يجب قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به
وانما المقصود اظهار التواضع عند تلاوة التلاوة مخالفة للمتكبرين وموافقة فيما فعله المقربون
كما علم ذلك من النصوص الواردة في مواضع السجدة والركوع الصلوتي يصلح تواضعا كالسجود
فيكفي عند التلاوة بخلاف سجود الصلوة فانه مقصود بنفسه كالركوع بقوله اركعوا واسجدوا
فلا ينوب احدهما عن الاخر وبخلاف الركوع خارج الصلوة فانه ليس بعبادة فلا ينوب عن
سجدة التلاوة فعلم ان القياس له فساد ظاهر واثر باطن والاستحسان له اثر ظاهر وفساد باطن
وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا ما اعترض عليه بانا لا نسلم ان السجود لا يلزم بالنذر نعم
ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو ما يلزم بالنذر فقد نقل الامام الزاهد صاحب التنبيه



التنبيه من صلوة الحلاني ان من نذر سجود التلاوة يجب عليه الوفاء بالمنذور وايضا لا نسلم
ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع المخصوص بالسجود الذي هو
غاية التواضع والتذلل وايضا ما الفرق بينه وبين سجود الصلوة وركوعها بان كل واحد منهما
مقصود للتخصيص عليه ليس بفرق لكونه قدرا مشتركا والجواب عن الاول ان الروايات
ناطقة به على قول ابي حنيفة فلا وجه لمنعه كلامنا في سجود التلاوة وهو مما يلتزم بالنذر
فلمسا بعد التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب الفعل المقيد بل المطلق من حيث هو منظر
بل ان وجب بالنذر يستدل به على ان انواعه عبادة مقصودة بنفسه كمطلق الصلوة الصوم
لا وجب بالنذر يستدل به على ان صلوة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان
لم يجب بالنذر لمطلق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة
لذاتها وهنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه
وهو المطلوب والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة هو قوله ومن لا يستكبرون
ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وان استكبروا فالذين عند ربك يدل على ان المقصود
المخالفة واظهار التواضع وعن الثالث ان حاصل الكلام ان ركوع الصلوة وسجودها مامور بهما على
ما نطق به النص فالقول بالنيابة يخل بالجمع المامور به بخلاف سجود التلاوة مع ركوع الصلوة فلا يخل
بالجمع بينهما لمحل النيابة وهذا التقرير هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان اطلاق اسم الشيء
على اخر بالمجاز لا يقتضي ان يكون الاول مقام الثاني في حكم شرعي كالاسد للشجاع والحمار للبليد والركوع للصلوة
في قوله واركعوا مع الراكعين على انه قد سبق ان طريق الاستعارة غير طريق القياس لان الاول يتوقف على علاقة ما
والثاني يتوقف على الصلاح والعدالة فاين احدهما من الاخر واما ثانيا فلانه لو تم ان [illegible] فرق
الاستعارة وطريق القياس لصح ان ينوب الركوع عنه خارج الصلوة ايضا لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع
والسجود لان المستفاد من النص مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة واما ثالثا فلان البحث في تقديم القياس
الخفي على المستحسن بالقياس الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يصلح
مثالا له على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس بيانه ان وجه الاستحسان يتوقف
على ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على
السجود في الاية مجازا والاطلاق بطريق التجوز يعتمد العلاقة وعلى ان تلك هو الخضوع وعلى ان تلك العلاقة
تصلح مناطا للامر بالسجود وذلك المناط كائن في الركوع فيصلح ان يكون مقام السجود ولا شك ان ما كان
موقوفا على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان موقوفا على مقدمات اكثر ولهذا قيل
العام اجلى عند العقل من الخاص واما رابعا فلانا نسلم ان القياس رجح على الاستحسان بقوة فيه بل لمعنى اخر
انضم الى القياس فصار المجموع راجحا على الاستحسان والاول ان يعرض عن هذه التكلفات ويقال

ظاهر النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة يدل على ان المقصود مجرد مخالفة المتكبرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلاة يعمل عمله للتواضع فيصح نيابته عنه كاداء القيمة في باب الزكوة وكذا اذا ادعى رجلان ارتهان عين في يد رجل يقول كل واحد منهما للذي في يده رهنتني هذا العين بدين لي عليك وقبضته منك واقاما البينة على ما ادعيا فمن الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما كانهما ارتهناه جملة لانه متى جهل التاريخ صار كانهما وقعا معا في حالة وكانه رهنه منهما كما اذا ادعيا تلقي الملك بشراء من رجل واقاما البينة فانه يجعل في الحكم كانه باع منهما جملة حتى يقضى بينهما نصفين وفي القياس تتهاتر البينتان لتعذر القضاء لكل واحد منهما بالنصف لانه يؤدي الى الشيوع وانه مانع صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما اذ المحل يضيق عن ذلك لاستحالة ان يكون العين الواحد كله رهنا لهذا وكله رهنا لذلك في حالة واحدة وبكله لواحد بعينه لعدم الاولوية فعمل التهاتر فكان يجب التعرض لابطال الشق الاخير لتثبت المطلوب وقد اهمله المصنف وللقائل ان يمنع الشق الثاني ويقول لا نسلم استحالة ذلك فانه اذا ارتهنا عينا واحدا من رجل صح فيجوز ان يكون رهنا عند كل واحد منهما بتمامه فاجاب عنه صاحب الهداية بان العمل على هذا الوجه عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كل واحد منهما اثبت ببينته حبسا ويكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت حبس يكون وسيلة الى الشطر في الاستيفاء وليس هذا اعلاء على وفق الحجة بل هذا انتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وذلك انقطاع عند ذوي التحقيق بل انا لا نسلم ان هذا عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان مقتضاها ان يكون العين رهنا عند كل واحد منهما كله وهذا عمل بالحجتين من وجه فيكون اولى من ابطالهما من كل وجه كما اذا ادعى الرجلان كل واحد منهما ان هذا العين له واقاما البينة فانه يقضى بينهما لذلك قال وما اخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان لقوة اثره المستتر وهو ان كل واحد منهما يثبت الحق لنفسه على حدة ولم يرض بمزاحمة الآخر في حق الحبس والعمل بهذا الوجه غير ممكن بخلاف ارتهانهما معا من رجل لان هناك العقد من جانب الراهن واحد فيمكن اثبات موجب العقد متحدا في المحل ويرد عليه انه لم يرض كل واحد منهما بمزاحمة الآخر فلان لا يرضى ببطلان حقه في الحبس بالكلية اولى وهذا فساد قوي مستتر وايضا لو جعل وجه الاستحسان قياسا ووجه القياس استحسانا لكان اقرب الى الصواب لوجود الاصل والفرع في وجه الاستحسان دون وجه القياس بل هو مركب من العلل المستنبطة من النصوص وهذا يسمى عللا شرعية لا قياسا ولان ما جعله اصلا ما جعله وجه القياس يعرف بالتامل وهذا قسم عز وجوده اي القياس يرجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن وقليل الوجود فلا انه

منها انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع واما الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى والظاهر من ان الحنفي قال ثم المستحسن اعلم ان الاستحسان اربعة انواع احدها المستحسن بالقياس الخفي كما مر وثانيها المستحسن بالاثر اي النص مثل السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه معدوم عند العقد والعقد لا ينعقد بدون محله الا انه ترك القياس بالاثر وهو قول الراوي ورخص في السلم فان قيل هذا تخصيص العام وهو قوله لا تبع ما ليس عندك لا ترك القياس به قلنا سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على ساير البياعات بهذا الاثر وثالثها المستحسن بالاجماع مثل جواز الاستصناع فيما فيه تعامل الناس من غير نكير والقياس يابى جوازه لانه بيع عين معدومة في المستقبل والشئ انما يجوز بعد وجوده حقيقة لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الناس من غير نكير اذ الاجماع فوق القياس لا يقال الاجماع عارض النص العام وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك فيخصصه لا انه عارض القياس لانا نقول قد مر الجواب عنه ورابعها المستحسن بالضرورة مثل طهارة الحياض والاواني فان القياس الظاهر يابى طهارتها بعد تنجسها لان خروج بعض الماء من الحوض لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا الماء يتنجس بملاقاة الدلو النجس والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط التكليف بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس في الحقيقة متروكا بها وهذه الانواع الثلثة لا يجوز تعدية احكامها لان الحكم فيها معدول به عن سنن القياس ومن شرط صحة التعدية ان لا يكون الحكم معدولا به عن القياس لما مر واما يجوز تعدية الحكم المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختص باسم الاستحسان لكنه قياس في الحقيقة فيصح تعديته حكمه الا ترى ان الاختلاف في الثمن اي اذا اختلف البايع والمشتري في مقدار الثمن قبل قبض المبيع فالقياس يقتضي ان يكون القول قول المشتري مع يمينه لان البايع يدعي عليه زيادة الثمن وهو ينكر واليمين في جانب المنكر كما في ساير الخصومات وفي الاستحسان اي القياس الخفي يجب يمين البايع كما يجب على المشتري لان البايع ينكر وجوب التسليم عليه بذلك فهذا انكار معروف الا ان الاول معروف بداهة الرأي فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا وهذا حكم اي حكم هذا الاستحسان وهو التحالف لكونه قياسا خفيا يتعدى الى الوارثين يعني وارث البايع والمشتري اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع تحالفا كما اذا اختلف المورثان وكذا اذا اختلفا في الاجرة في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه فانهما يتحالفان ويترادان العقد فاما بعد القبض المبيع فلم يجب يمين البايع عند قيام السلعة الا بالاثر عند ابي حنيفة وابي يوسف وهو قوله اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا على خلاف القياس لان المشتري لا يدعي

على البايع شيا اذا المبيع مسلم اليه ولم يصح تفويته الى الوارثين بعد قبض المبيع والاجارة بعد
استيفاء المعقود عليه حيث حلف لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله البينة
على المدعي واليمين على من انكر قلت المراد من التراد ان كان رد المأخوذ حسا فظاهر ان ذلك
لا يكون الا بعد القبض وان كان المراد رد العقد وفسخه فكذلك لانه لو لم يحمل على ما بعد القبض للغا
قوله والسلعة قائمة اذ هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف
فجريان الاختلاف الموجب للتحالف يدل على قيام المبيع فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف
لغوا قال ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى جواز تخصيص
العلة وزعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلا بانهم قالوا بالاستحسان وليس الاستحسان الا تخصيص
العلة لان معنى تخصيص العلة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع والاستحسان بهذه الصفة
فان حكم القياس انتفى في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فاجاب المص بان الاستحسان ليس من باب
تخصيص العلة بان تكون العلة علة ويتخلف الحكم عنها لمانع بل الحكم انما ينعدم في تلك الصورة لعدم علتها
لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق الوصف علة لان دليل الاستحسان اذا كان نصا فلا اعتبار
لعلة القياس في مقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل الكتاب والسنة
في ايجاب الحكم فكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكما وكذا ان كان ضرورة لان الضرر
الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسا خفيا لكونه اقوى من القياس الجلي والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة
العدم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة
كذا قيل والحاصل ان عدم المانع شرط العلة او شطرها قال وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اي مثل قولنا
في القياس مع الاستحسان من ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف
منها احكامها في بعض المواضع وبيان ذلك في الصايم الناسي اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات
ركن الصوم وهو الامساك لوصول الماء الى جوفه ووصول الماء الى الجوف وهو مؤثر في بطلان الصوم ولزم
عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه حقيقة فمن اجاز تخصيص العلة قال امتنع تاثير هذا التعليل
في صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة قلنا نحن انعدم الحكم ثمة لعدم العلة فيه فانها عدمت
لعدم معنى له مدخل في التاثير مع فعله وهو انه يكون جانيا وفعل الناسي لما نسب الى صاحب الشرع بالحديث
سقط منه معنى الجناية وصار فعله عفوا اي ساقطا كان لم يكن كمن اتلف مال الغير باذنه واذا لم يبق فعله
[illegible] العموم قياما حكما [illegible] الحكم وهو الفطر لعدم علة الفطر لا لمانع مع قيام العلة
عليه بدبر [illegible] الحسي اما الحسي فظاهر واما العقلي فلان المنافاة بين الاكل والكف ثابتة
عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين وانتفاء الآخر ضرورة واجاب عنه صاحب الكشف بانا
لا نجعل الاكل غير اكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الشرع بالتسبيب قلت وفيه
نظر لانه لا يجدي بان نعتبر الاكل موجودا ام لا والثاني مكابرة الحس والعقل والاول اعتراف بوجود علة الافطار



الافطار لقوله صم الفطر مما دخل وتخلف الحكم لمانع الاثر وهذا عين تخصيص العلة والحق عندي التفصيل
وهو ان يقال ان كان من مستحسنا فيه بالاثر والاجماع والضرورة يصار الى القول بالتخصيص والا يلزم
الفساد ويلزم التناقض بين قولهم التخصيص باطل وقولهم شرط صحة التعليل ان لا يكون الاصل معدولا به
عن القياس لانه لو لم تكن العلة موجودة مع تخلف الحكم عنها كيف تكون تلك معدولا به عن القياس بل لا معنى
لعدله ورخص في السلم معنى لان الترخص انما يتحقق عند تخلف الحكم لعذر وضرورة وكل موضع استحسانه
بالقياس الخفي لا يصار الى التخصيص لانتفاء ما ذكرنا من المحذورات اما الثاني والثالث فظاهر واما
الاول فكذلك لان توجه الاستحسان يظهر ان ما كان سراي لنا علة لم يكن علة حقيقة حتى يحتاج الى القول
بالتخلف لمانع بل العلة كانت غيره كما قلنا في سؤر سباع الطير ان وجه الاستحسان ظهر لنا ان السبعية
ليست علة النجاسة سؤر سباع الوحش من البهائم الرطوبة النجسة في الآلة التي يشرب بها وتلك العلة
غير موجودة في سباع الطير فلم يتنجس سؤرها لعدم علته ولهذا الاتفاق ان المستحسن بالقياس الخفي
معدول به عن القياس قال والذي جعل عندهم اي الذي جعل عندهم مانعا للحكم مع قيام العلة من
نص او غيره جعلناه في ذلك الدليل دليل عدم العلة وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل العدم
من نص او خبر جعلناه اصل هذا الفصل ما دخلنا في هذا الاصل واحكم بفتح الهمزة من الاحكام لان
فيه فقها كثيرا ومخلصا كبيرا اما الاول فلانه علم انه يجب على المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة
في العلم ليعلم العلة ويعلم انه اذا انتفى شيء منها ينتفي العلة وينعدم الحكم واما الثاني فلانه يقدر لهذا
على ابطال قولهم في تخصيص العلة في جميع صور تخلف الحكم عنها قال ومن اصحابنا من اجاز تخصيص العلل
المؤثرة اعلم ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة لا لمانع يقدح في العلة لكن
اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع وهو المسمى بتخصيص العلة فقال القاضي ابو زيد وابو الحسن الكرخي
وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين بجوازه وهو مذهب مالك والحنابلة واكثر المعتزلة
وذهب مشايخ سمرقند منهم ابو منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وهو الظاهر قولي
الى نفي الى ان ذلك لا يجوز وهو اختيار المص وهذا الخلاف في العلة المستنبطة اما في العلة المنصوصة
فقد اختلف هؤلاء منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بان حاصل التخصيص ان يقول المعلل
اذا ورد عليه نقض يكون الجواب منه لخلاف في لزوم اثباته بعلته موجب على كذا الا انه ظهر ثمة
مانع فتخلف الحكم عنها باعتبار ذلك المانع وذلك لا ينافي صحة علته كما ان العام يخص منه بعض ما تناوله
بالدليل المخصص وذلك لا يمنع بقاءه حجة فيما بقي تحته كذا قلنا وهذا معنى قول اعتبارا بالنوبال
العلامة النسفي والعجب من الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم ان دلالة النص لا تحتمل الخصوص ثانيا
نعم بحسب عموم العلة والعلة ما ثبت عليته لا تحتمل الخصوص وهاهنا ذهب الى القول بتخصيص العلة
والتوفيق بين كلاميه صعب قلت لا مخالفة بين كلاميه حتى يحتاج الى التوفيق فضلا عن الصعوبة

بيانه ان المراد بالتخصيص هنا غير المراد منه بالتخصيص اذ المراد به هنا انه اذا وقع التعارض
بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها يترك العمل بها مع قيامها في تلك الصورة
ويعمل بالاقوى منها ومثله جائز في دلالة النص اجماعا الا يرى انه اذا وقع التعارض
بينها وبين عبارة النص يترك موجب الدلالة ويعمل بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك
الصورة واما المراد به ثمه بيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص وهذا لا يتحقق
في دلالة النص وعبارته ثم يسادي بما ذكرنا حيث قال العلامة متى ثبتت علته لا يختل
المنصوص اذ الخصوص يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص فيما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا
بل تركا لموجبه قال ويبتنى على هذا اي من اجاز تخصيص العلة بنى على قوله تقسيم الموانع على
ثم سمى موانع الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما قال لان القسمين الاولين ليسا
من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل الحكم لم يوجد فيهما لانتفاء علته يدل عليه عبارة صاحب
التقويم حيث قال بعد ذكر الموانع فهذا باب لابد للفقيه منه فان الحكم ينعدم بهذه
الوجوه والعدم لعدم العلة وانتقاضها غير العدم لمانع يمنع اصل انعقاد العلة كبيع
الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم تنعقد العلة لانعدام محله ومانع يمنع
تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد
في حق الملك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد
بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قيد بقوله
في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد
البيع في حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت
الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف
في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضاء ولكنه غير لازم حيث يثبت له ولاية الفسخ وانما
اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف وكان الحكم معلقا بالشرط
فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم
وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب
والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا
بعدم اللزوم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب



العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وانه جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه
تفريق قبل التمام وذا لا يجوز قال قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فكما ذكرنا واما
قبل القبض فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا او
القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا ولو جعل اقسام
الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما جعله
القاضي الامام ابو زيد لكان اوجه قال ولنا قوله تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين احتج الكرخي
على امتناع تخصيص العلة بوجوه ثلثة احدها ما ذكره الشيخ ابو منصور في تاويلاته ان الكفار كانوا
يحرمون اشياء على انفسهم ويضيفون تحريمها الى الله بيان ذلك انهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة
بعض الاولاد دون البعض قال القتبي البحيرة الناقة اذا نتجت خمسة ابطن والخامس ذكر نحروه فاكله
الرجال والنساء وان كانت انثى شقوا اذنها وكانت حراما على النساء لحمها فاذا ماتت حلت للنساء
والوصيلة من الغنم اذا ولدت سبعة ابطن نظروا فان كان السابع ذكرا ذبح واكل منه الرجال والنساء
وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلا يذبح لمكانها وكذا كانوا
يحرمون اشياء على الاناث ويحلونها للذكور كما حكى الله عنهم بقوله وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة
لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء فعرف الله رسوله بقوله قل آلذكرين حرم
ام الانثيين مطالبتهم ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لم يجدوا منه مدفعا وصاروا محجوجين
به ليخلف الحرمة عما هو العلة في معتقدهم من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليه لانهم ان قالوا
حرم ذلك علينا للذكورة يلزمهم ان يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فيناقضوا قولهم وكذا
الكلام ان قالوا العلة الانوثة وما اشتمل عليه الرحم فلما علموا ورود النقض عليهم اي معنى اختاروه
عليه صاروا مبهوتين محجوجين فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا محجوجين به لان احدا لا يعجز عند ورود
النقض عليه ان يقول حكم علتي امتنع في تلك الصورة لمانع قلت والاعتراض عليه بعد تسليم ان
الآية سيقت للسؤال عن بيان العلة ان هذا انما يصح ان لو كان مجرد دعوى المانع كافيا وهو ممنوع
بل لابد من بيان وجه صحيح يصلح مانعا والكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا محجوجين لذلك لا لما ذكرتم على ان
تخصيص العلة الطردية جائز ذكره الامام فخر الاسلام وانما النزاع في العلة المؤثرة ولا شك ان
ما ذكره الكفار من العلل ليست بمؤثرة فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وثانيها ان دليل الخصوص
يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما مر فاذا وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص
في القدر المخصوص لم يبطل العام بلحوق دليل الخصوص به كما ذهب اليه البعض ولم يبطل دليل الخصوص

قوله اشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمعنى الفرق بينهما مطلقا صح

اذا كان مجهولا بالعام ايضا لمعلومه مذهب اخرين رعاية لذي النسخ في الاستثناء ولكن النص عام
لحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقاءه حجة في الباقي وهذا الى التخصيص على هذا الوجه
لا يكون في العلل ابدا اذ الالفاظ مما يجرى فيها الاستعارة دون المعاني وفيه نظر لما مر ان المراد بالتخصيص
هنا غير ما هو المراد به ثمه ولا اشتراك بينهما الا في الاسم وح لا يحتاج هنا الى الاستعارة لان العلة
موجوده في جميع الصور مبقاه على عمومها كما كان قبل التخصيص لكن تخلف الحكم عنها في صوره مثلا
مع قيامها لمانع منع من ما ثيرها لا من وجودها وبالجملة ان تخصيص العلة يودى الى تصويب كل مجتهد
لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضه وفساده وخطاوه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد على علته النقض ان يقول امتنع حكم علتي ثمه لمانع وفي ذلك
اي في تصويب كل مجتهد قول بالاصلح على الله اذ الاصلح في كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصلح
باطل وما يودى اليه يكون باطلا ولقايل ان يقول التخصيص انما يودى الى التصويب ان لو قبل منه
مجرد قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتيسر لكل مجتهد عند
ورود النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم بان يقولوا انما
كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بتغيير ما تمكن ح لكل مجتهد اذا ورد
عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها او لنقصانه عنها وتخلص عن
النقض فيبقى علته على الصحة فكل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد
لجواز ابطال علته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم
تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة
ان قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وذلك لا يودى الى القول بالاصلح والا لكان هذا الالزام واردا
عليكم ايضا لانكم قايلون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم منه التصويب في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم
منه القول بوجوب الاصلح على الله بل رعاته ووقوع الاصلح والقول بوجوب الاصلح باطل لا بوقوعه في حق
لاتفاق الفقهاء على ان افعال الله واحكامه معلله برعاية مصالح العباد كما تنادى به تعليلاتهم في كتب
المعاملات والعقوبات والزواجر قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبني
على ان افعال الله معلله برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا
للمعتزلة ثم قال وما يتعلم من الحق هو ان بعض افعال الله معلله بها فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق
واظهار المعجزة لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال الامام في المحصول احكام الله
مشروعة لاجل مصالح العباد لا لان ذلك يجب عليه بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا واحسانا



واحسانا عليها غير ان المسئلة مصورة في انه هل يجب على الله ان يفعل بعباده ما هو الاصلح
لهم فقال عامة المتكلمين انه لا يجب ذلك عليه تعالى وقال ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من المعتزلة
ان ذلك يجب عليه تعالى في الجود ولا شك ان كون العباد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره
معه ولا خلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو اصلح له في دينه ودنياه الا ترى ان الاتيان بالواجبات
والاجتناب عن المعاصي اصلح له وانه واجب عليه اجماعا حتى لزم من انكره كفره والسعي في اعتقاد
حقية الله ووحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله مصيبون قطعا ولا شك ان ذلك اصلح لنا
فان لزم من ذلك القول بوجوب الاصلح على الله لكنهم احق الناس بالقول به على انكم تم ذلك
على خصمكم وان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع حتى يظهر الحق ونحن ان مسئلة التصويب
ليست من مسئلة الاصلح المختلفه بين المتكلمين في شيء لهذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام واستعيذ بالله
من الزلل والخطل في الكلام اياك وان تلوم قبل التامل في هذه الاعتراضات مرة بعد اخرى
والجهل التقليد مظنه التشديد فالرجوع الى الحق الاحرى فالاحرى قال ... واما حكمه فيما لا
حكم النص الى ما لا نص فيه لما مر من انه ثمرته اذ عدم النص في الفرع وزاد القاضي ابو زيد ولا اجماع قوله ليعمل
فيه الحكم بغالب الراي اشارة الى ان القياس من الادلة الظنية وان كان وجوب العمل قطعيا
وقوله على احتمال الخطا بناء على ان المجتهد يخطى ويصيب عليه ... ولا يخفى ما في جعل التعديه على
الحكم من التسامح لان حكم الشيء الاثر الثابت فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه اللهم
الا ان يقال الضمير يرجع الى التعليل الذي يدل عليه القياس فان التعديه حكم لازم اي ثمرة للتعدية
حكم لازم للتعليل حتى لو خلا التعليل عن التعديه كان باطلا وعند الشافعي وجماعة من اصحابنا منهم
الشيخ ابو منصور التعليل صحيح بدون التعديه حتى جوزوا تعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية وانما
قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس هو التعديه وان الخلاف في
التعليل وعند الشافعي اذا كانت العلة متعديه سمي قياسا وان كانت قاصرة سمي تعليلا
مستقيما فعلى قوله يكون القياس اخص من التعليل احتج الشافعي بان المعنى المستنبط من النصوص
لما كان من جنس الحجج التي يتعلق بها الاحكام وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى
فرع او لا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما   او هو
وهذا لان الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملايمة والعدالة بالتاثير والاخالة والعرض
على الاصول لا يقتضي بعمومها لا يتوقف على كونه متعديا بل التعديه باعتبار عموم الوصف وعدمها
باعتبار خصوصه وبان التعديه يتوقف على صحة العلة اجماعا فلو توقف صحة العلة عليها لزم الدور

وايضا اعتبروا العلة المستنبطة بالمنصوصة ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد من ان يوجب شيئا
اوعلما اذ لو خلا عنهما كان لغوا وهذا اى التعليل بالراى لا يوجب علما بلا خلاف لكونه دليلا ظنيا
ولا يوجب عملا فى المنصوص عليه لان وجوب العمل فى المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة
لان النص فوق التعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين الى الاضعف مما ترده العقول وللقايل ان يقول
هذا منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب على انا لا نسلم ان مطلق التعليل من ادلة الشرع
اعترضوا عليه بان حصر الفوايد فيما ذكرتم من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوايد اخرى منها ما ذكره
المصنف ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص بمحله فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده للتعدية
ومنها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة
اميل منها الى قهر التحكم المحض واجيب عن الاول بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص
بصيغته انما دل على ثبوت الحكم فى المنصوص عليه فقط ما لم يعلل لا غير فاذا ترك التعليل بقى
مخصوصا فلا فايدة فى التعليل اذا مع ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما يجوز
تعليل الاصل بعلتين متعديتين احديهما اكثر تعديا من الاخرى وهذا لان العلة الشرعية علامة
ولا يمنع نصب علامتين على شئ واحد فيبطل هذه الفايدة وللقايل ان يقول فلم لا يجوز على هذا
ان يضاف الحكم فى الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص واجيب عن الثانى بان الوقوف على
الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والراى لا يوجب علما فيبطل هذه الفايدة كذا قيل وفيه
نظر واما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال صحة العلية لا تتوقف على تعديته الحكم بل على
وجودها فى غير الاصل وح ينقطع الدور ولو سلم ذلك لكنه دور معية فلا يكون باطلا واما
الجواب عن القاصرة المنصوصة فهو ان الشارع لما نص عليها افاد ذلك علما بانها هى المؤثرة فى الحكم كذا
قاله صاحب الكشف وفيه نظر والحق ان يقال تعليل الشارع يفيد اختصاص الحكم اذ لا يجوز للمجتهد
ان يعلله بعلة اخرى متعدية وارى ان هذا الخلاف مبنى على الاختلاف فى جواز التعليل لتعدية
الحكم الى فرع فيه نص فمن جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يجوز ذلك لم يجوز التعليل
بها فالمصنف ثم جملة ما يعلل له اربعة اقسام اعلم ان جميع ما يعلل له اربعة اقسام التعليل لاثبات
الموجب او وصفه ولاثبات الشرط او وصفه ولاثبات الحكم او وصفه وكل ذلك باطل اى لا خلاف
بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراى ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا فى اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعدية بان يثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز تعديته السببية
والشرطية الى محل اخر بمعنى جامع ليصير ذلك سببا او شرطا لذلك الحكم فيه ام لا فذهب المحققون



المحققون من اصحاب الشافعى وبعض اصحابنا الى ان ذلك لا يجوز وذهب بعض الاصوليين منهم الامام
فخر الاسلام الى ان ذلك جائز وهو اختيار المصنف فانه ذكر بعد هذا باسطر وانما انكر با هذه الجملة
له اصلا يصح تعليله فظهر بهذا ان المراد من قوله التعليل باطل لاثبات هذه الاقسام او نفيها بطلان
التكلم فى التعليل ابتداء لا التكلم بطريق التعدية مثاله ما قلنا ان الجنس بانفراده سبب موجب
لحرمة النساء وقال الشافعى لا لحرمة النساء فهذا خلاف وقع فى الموجب للحكم فلا يمكننا اثباته بالقياس
لانا لا نجد جنسا نقيسه عليه بل يجب التكلم فى صحته بدلالة النص وباشارته او باقتضائه كما عرف
فى موضعه ولا يمكن للشافعى ابطاله بالقياس ايضا وكذا السفر سبب مسقط لشطر الصلوة عندنا
وعند الشافعى ليس بمسقط فلا يمكن اثباته بالقياس ولا نعرف له اصلا لانا لا نجد سفرا مسقطا لشطر شئ لنقيسه
عليه لكنا تمسكنا فيه بالنص وهو قوله ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته على ما عرف تقريره
واما مثال صفة الموجب فنحو صفة السوم فى الانعام هل هى شرط للزكوة ام لا فعندنا شرط وقال
مالك ليس بشرط فلا نتكلم فيه بالقياس بل نستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه ومثل صفة الحل فى الزنى
أيشترط لاثبات حرمة المصاهرة ام لا فعندنا لا يشترط وعند الشافعى يشترط فيجب التكلم فيه بالنص ايضا
واما مثال الشرط فمثل اشتراط التسمية للذبيحة عندنا خلافا للشافعى ومثل الشهود للنكاح عندنا شرط
وعند مالك لا يشترط والعدالة والذكورة فى شهود النكاح اهى شرط ام لا فهذا نظير صفة الشرط واما مثال الحكم
فمثل الركعة الواحدة غير مشروع عندنا لنهى النبى عم مشروع عند الشافعى حتى جوز الوتر بركعة
وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له واما مثال صفة الحكم فمثل الاعتكاف واجب [illegible]
غير واجب عندنا فلا يجوز اثباته بالراى وانما جعل الوجوب صفة الحكم مع انه حكم براسه لانه
لما جعل مشروعيته حكما كان وجوبه وصفه وانما لم يجز التكلم فى هذه الاقسام الثلاثة بالراى
لانه نصب للشرع بالراى اذ لا مدخل له فى الشرط وصفته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وصفته
فتعليله بها لجعله معدوما قبل وجودها شرعا واثبات الاحكام ووضعها بالراى ابتداء
باطل بل انما يعرف ذلك بالسماع ممن ينزل عليه الوحى لان القياس لا يستقل الا بين شيئين
فيكون معدوما عند انعدام محل انفعاله كالعلم لا يتصور فى الجماد وقيل ولعمرى لم التعرض
لهذه الاقسام الثلاثة بالابطال لكان مستغنى عنه بما سبق من تعريف القياس وشرطه وحكمه
ولكن لما كان غرضه بيان جريان القياس فى الشروط والاسباب نفيا لقول طائفة من الاصوليين
لكان يكفيه الاكتفاء بما جعله القسم الرابع فان قيل قد تكلمتم فى صوم النحر بالراى وقد
وقع النزاع فى الحكم وهو الصوم انه مشروع ام لا قلنا الاختلاف فى صوم النحر بناء على الخلاف

في موجب النهي انه لافساد المشروع مع بقاء اصله او رفع مشروعيته اصلا وهذا لا يثبت بالراي
بل يثبت بدليل النص ولانا انما انكرنا التكلم بالراي في هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشرع يصح
تعليله فاما اذا وجد هو القسم الرابع الذي يصح تعليله بعد وجود ما ذكرنا من الشرائط وهو
الغرض من هذا القسم فانا وجدنا له اصلا متفقا عليه في كون العضو مشروعا فيه وهو سائر الاعضاء
فامكن تعدية الحكم بتعليله اليه ونظيره الاختلاف في مسح الراس الحقه الشافعي بالمغسولات في
اسنان التثليث ونحن الحقناه بالممسوحات في عدم سنية التثليث وكذا الاختلاف في اشتراط
التقابض في بيع الطعام وان كان تكلما في اثبات الشرط ونفيه بالراي لكن الشافعي لما وجد له
وهو بيع الاثمان بالاثمان الحقه به ونحن لما وجدنا لنفيه اصلا وهو بيع السلع بالاثمان الحقناه به
ثم الكلام بعد ذلك في الترجيح وهذا الخلاف شرط التسمية في الذبيحة فالمدعي لاثبات هذا الشرط لا يجد
له اصلا يقيسه عليه ولا لنفيه فان قاسه على الناسي قلنا نحن لا نقيس سقوط التسمية ولكن نقول
يجعل الناسي كالمسمي حكما للعذر او نقول هو معدول به عن القياس عليه غيره لا يقاس وخلاف شرط الصوم
لاعتكاف لا يمكن اثباته بالقياس لما قلنا وانما اثبتناه بالنص ولا نفيه به فان قالوا الاعتكاف
اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان خلا يشترط الصوم فيه كما لا يشترط في الوقوف قلنا ذكر
بيت عن القياس والتقريب ظاهر فتأمل واما دفعه لما فرغ من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه
شرع في بيان دفعه وهو ان العلل قسمان طردية ومؤثرة فالطردية هي الوصف الذي اعتبر علة لدوران
الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض كما مر من غير نظر الى ملائمة وثبوت اثره في موضع
بنص او اجماع والمؤثر ما ظهر اثره بنص او اجماع في موضع من المواضع كما مر تقريره والعلة المؤثرة عند
من منع التخصيص اخص من الطردية وذلك ظاهر وعلى قول من شرط الانعكاس فبينهما عموم وخصوص من وجه
لان الانعكاس ليس بشرط في المؤثرة وكذلك على قول من جوز التخصيص لان الاطراد ليس بشرط عنده في المؤثرة
الاستدلال بالطردية وان كان فاسدا عند المعلل لكن قوم من الجدليين لما تمسكوا بها وساغ منهم
لزم دفعها ووجوه دفع علة الطردية اربعة القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع
ثم المناقضة وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته فهو احق بالتقديم
اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة ثم قدم الممانعة على الباقيين لان المنع اسهل منها
ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة تخجل مجلسه وهو الانقطاع كلي عليه ثم ادرجه
الى ترك ذكر المعارضة مع ان العلة الطردية قد تدفع بها كالدفع بها العلة المؤثرة كما ذكر هنا
ان الطردية تدفع لا محالة باحدى هذه الطرق وح لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها اما القول بموجب
العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله ان قبول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم



جرى القول بموجب العلة

في الحكم المقصود وهذا النوع من الاعتراض انما يتاتى اذا اثبت المعلل بعلته ما توهم انه محل النزاع
ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت المعلل بدليله
ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم متبين له ذلك
ليس ماخذه فمسئلة التعيين ومسئلة التثليث من امثلة القسم الاول ومسئلة الخلع واللزوم بالشروع
من امثلة القسم الثاني مثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنحن نسلم ذلك لان عندنا لا يصح
ايضا بدون التعيين وانما نجوزه باطلاق النية لان الاطلاق تعيين في هذه الصورة لان التعيين
ساقط عنه قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان الخصم يقول ان التعيين بطريق القصد الى
الغرض شرط كعدم القضاء فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله والجواب
عنه ان الخصم ان اطلق التعيين ولم يقيده بالقصد فرفضنا بالقول بموجب العلة فان قيده بالقصد
ندفعه بالممانعة وقد طرد هذا الاعتراض في جميع الامثلة والجواب عن الكل واحد فما اجيب كيف
المستعد القادر وهو من الحذاق المهرة في هذا الفن ومثل قولهم المختلعة منقطعة النكاح بالخلع
فلا يلحقها الطلاق في العدة كمنقضية العدة ولهذا سلمنا انه لا يلحقها الطلاق لاجل كونها منقطعة
النكاح بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح فيقوم مقامه في بقاء ملك
الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون المراة بهذا الوصف محلا للطلاق ومثل قولهم
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه نحن نلتزم موجب علتك فنقول التثليث مسنون
عندنا ايضا لكن بطريق الاستيعاب فان الفرض يتادى بربع الراس عندنا والاستيعاب مثله
وزيادة لان التثليث جعل الشيء ثلاثة امثاله وذلك لا يقتضي اتحاد المحل فان من دخل ثلاثة
دور يكون مثلث دخلات كما لو دخل في دار واحدة ثلث مرات وان قال المعلل اردت بالتثليث
التكرار قلنا لا نسلم ان التكرار سنة في المقيس عليه وهو غسل الوجه بل السنة هو التكميل
عندنا دون التكرار لان السنن شرعت مكملات للفرائض والاصل في التكميل ان يكون بطريق الاطالة
كما في اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ان الاكمال بدون التكرار لم يتصور
عند استغراق الفرض محله صرنا الى التكرار خلفا عنه وفي مسح الراس الاصل متصور لعدم استيعاب
محله فيبطل الخلف لحصول الاصل فالاعتراض على تقدير الاطلاق القول بموجب العلة وعلى تقدير
التفسير الممانعة وهذا او كجوابنا فيما سبق عن اعتراض السمرقندي فثبت ان التثليث
في هذه المسئلة والتعيين في المسئلة الاولى ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاطلاق تعيين
وان الاستيعاب مثلث ام لا ومثل قولهم في صوم النفل مثلا انه نفل لا يمضي في فاسده فلا يلزم
بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب بالافساد ايضا ولهذا يجب اذا افسد لا بالافساد بل بالشروع

ان عدم فرض فلا يتادى ... كعدم القضاء فنقول موجبه علتك ان لا يتادى صوم رمضان الا مع

في صوم النفل وصب الماء من حلقه بل انما يلزم بالشروع لما مر وان حال المعلل منتقض ان لا يجب بالشروع ولا بالاتلاف كالوضوء قلنا نعم لهذا الوصف وهو الشروع في عبادة لا يمضي في فاسدها لا يجب الوجوب عندنا ولكن انما يجب بالشروع في عبادة يجب بالنذر وعدم الوجوب باعتبار الوصف الذي قال الائمة الوجوب واعتبار الوصف الذي علمناه اختلف الاصوليون في انه هل يجب على السايل بعد ما رده الماخذ الذي ذكره المعلل بيان ماخذ آخر فقيل يجب لانه اقرب الى صيانة الكلام من الخبط والعناد وقيل لا يجب بل يكون له ان يقول لا نسلم ان الماخذ ما ذكرت بل الماخذ غيره عندي الا انه لو بين لكان دليلا زيادة نظر ومناصحة في الفقه حالا وانما الممانعة فاربعة اوجه اعلم ان الممانعة امتناع السايل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل وهي على اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف وهي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور او منع وجوده فيه كقولنا ان في كفارة الفطر انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كالرجم في باب الزنا قلنا لا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالافطار وممانعة في صلاحية الوصف للعلية اذ الوصف انما يصير صالحا للعلية بالملاءمة والتاثير فللسايل ان يمانعه في ذلك كقولنا ان في الثيب الصغيرة يرجى مشورتها فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة ونحن لا نسلم صلاحية الوصف لكونه مناط الحكم بيان ذلك انما يعول له مانع يقول لا تنكح الا برايها ارايها حاصل في الحال ام راجيا مستطراء ان في المآل ام انه كان فان قال رايها الكائن منتقض بالمجنونة لانها تزوج في الحال ورايها غير مايوس عنه لتوهم الافاقة وان قال براي منتظر لم يوجد في الفرع وان قال براي منتظر لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الراي القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم المطلوب بالتعليل وكقوله في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن تكراره كالغسل فيقول المسح لا اثر له في التكرار بل هو سبب عن التخفيف وفي التكرار نوع مشقة وبدون الاثر لا يكون الوصف صالحا لافادة الحكم فان قال اني اردت اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير قلنا المقام مقام الاحتجاج الى الزام الخصم فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم الا ترى ان الكافر اذا اقام بينة كفارا على مسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي كذا قلنا وممانعة في الحكم وهي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل كقوله مسح في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لا نسلم ثبوت هذا الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل التكميل غير ان الاكمال بدون التكرار لا يتصور عند استغراق الفرض محله فصرفنا الى التكرار ضرورة ولا ضرورة ههنا فصرفنا الى الاستيعاب ومثل قوله في طعام الكفارة يشترط التمليك كالكسوة قلنا لا نسلم ان شرط التكفير التمليك بل امتثال الامر غير ان امتثال الامر في الكسوة يكون بالتمليك وفي الاطعام بالاباحة



بالاباحة وممانعة في اضافة الحكم الى الوصف وهو منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف كقوله ان في النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالحدود والاخ لا يعتق على الاخ لعدم البعضية كابن العم ونحن لا نسلم بان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرئ بالشبهات والنكاح مما لا يندرئ بالشبهات ولا نسلم بان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح علة كما بينه وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية من وجه لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير عكس وهو المنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة في الاصل فافهم واما فساد الوضع فهو عبارة عن كون العلة معتبرا في نقيض الحكم بالنص او الاجماع مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة بسبب اسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف الفرقة على اباء الاسلام وقضاء القاضي وانقضاء العدة بان ملك النكاح بعد التأكد لا يثبت احدهما قبل الدخول ومثل تعليلهم لانتفاء النكاح مع ارتداد احدهما في المدخول بها الى انقضاء العدة بان ملك النكاح بعد الدخول متاكد فيتاخر الى انقضاء العدة كما في الطلاق ونحن نقول تعليلهم في المسئلتين فاسد في وضعه اما في الاول فلانهم اوجبوا الفرقة بنفس الاسلام اذ هو الحادث المورث للاختلاف والاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها واما في الثانية فلان الردة قاطعة للحقوق فلا يصلح عفوا اي لا يصلح ان يجعل كالمعدوم فيحكم ببقاء النكاح لازمانا في غاية القبح وكذا تعليل الشافعي في الضرورة وهو الذي وجب عليه الحج اذا حج عن نفل او عن غيره فانه يقع عما نوى وعندنا ان من يقع عن فرضه لان فرض الحج يتادى بمطلق النية فيتادى بنية النفل ايضا كالزكوة فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لكن لما كان يتادى به الزكوة كان بنية النفل كذلك وهذا التعليل فاسد وضعا لانه يريد بهذا حمل المقيد على المطلق ولم يقل به احد من الخلاف بيننا وبينه في حمل المطلق على المقيد كما مر الا ترى ان مطلق الدراهم ينصرف الى نقد البلد المعروف اما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد لا يقال ان نية النفل في رمضان محمول على مطلق النية عندكم فقد وقعتم فيما ابيتم لانا نقول نية النفل لغو لكون المشروع واحدا لا يحتمل غيره فيبقى المطلق وههنا المشروع متعدد فلا يلغو نية النفل فافترقا وكذا تعليله في طول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لان فيه ارقاق جزئه حال استغنائه عنه اذ الولد يتبع الام في الرق فذلك حرام كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة فاسد في وضعه لان ما سوى الحرية شرعا في جلب زيادة الكرامات كملك الاشياء والولاية لا في سلبها الا سلب

و ان لم يسلم ...
نوقف ...

عن الرقيق وهذا التعليل يودي الى ذلك بيانه ان المولى اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة
والامة وقال له تزوج من شئت جاز له ان ينكح الامة ولما جاز للرقيق مع طول الحرة ان ينكح الامة
فلو لم يجز للحر ذلك لكان حاله اسوأ من حال الرقيق وفساده لا يخفى ومثله التعليل بالطعم
والثمنية اى مثل التعليل المعدم التعليل بالطعم والثمنية فانهم قالوا ان الطعم معنى له
خطر وكذا الثمنية لشدة حاجة الناس اليهما في بقاء النفوس وقضاء الحاجات فناسب ان يناط
بكل واحد منهما تحريم الربوا حتى لا يجوز بيعه الا بشرط زايد وهو المساواة اذا قوبل بجنسه بعسر
بطريق الوصول اليهما اظهارا لخطرهما فان ما صعب الوصول اليه عز في الاعين اذا اصعب واذا
اتسع الوصول اليه هان في الاعين اعتبارا بالنكاح فانه لما كان معنى يتعلق به قوام العالم وبقاء
استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه حضور الشهود واذن الولي وقلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع لان ما هذا شانه من شدة حاجة الناس اليه لا يصلح علة للتحريم والتضييق بل السبيل فيه
الاطلاق بابلغ الوجوه اذ الحاجة توثر في الاباحة كالميتة تحل عند الحاجة هكذا اجرت سنة الله
تسهيلا للامر على عباده فاعتبر هذا بالماء والهواء والتراب فان الله تعالى بفضله وكرمه سهل
الوصول الى هذه الاشياء لما علم شدة احتياج الناس اليها واما الحرية فعبارة عن الخلوص يقال
طين حر اى خالص وفي التنزيل رب اني نذرت لك ما في بطني محررا اى مخلصا من اعمال الدنيا فيصلح
لان يكون الاصل فيها تحريم الاستيلاء الماخذ بنوع رق لكن الحل يثبت بعارض الحاجة الى ابقاء النسل
وما ثبت بعارض يجوز ان يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل واما المناقضة فهي اظهار
تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لا عند من لا يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه ان علة ثم
لم يكن لمانع تكون مناقضة والا فلا مثاله ذلك فيما علل الشافعي في اشتراط النية في الوضوء
بان الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقتا في النية قلنا ينتقض هذا التعليل بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة فانه طهارة ولم يشترط فيها النية اجماعا فيضطر المعلل الى بيان وجه المسئلة
اى الى المعنى الفقهي المؤثر لان الطرد الذي يتمسك به لما نقض لا يجد منه مخلصا الا بالعدول عنه الى
بيان المعنى المؤثر فعند هذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض او سامح ان يلتزم اما
الالزام سامح الى بيان ذلك بان يقول انك احتججت على اطراد هذا الوصف وقد استقر ذلك
بما اوردته فلا يسمع منك بيان التاثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك اشتغال بحجة
الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك وللقايل ان يقول لا نسلم ان دفع نقضه لا يمكنه
الا بالعدول الى التاثير بل للمعلل ان يقول الطهارة تطلق بالتواطؤ او بالاشتراك على الطهارة عن
الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا هاهنا الاول ولا يرد ما ذكرت نقضا ووجه المسئلة ان يقول



ان يقول المعلل الوضوء تطهير حكمي اى تعبدي غير معقول المعنى اذ لا نعقل في المحل نجاسة تزول به
لانه طاهر حقيقة وحكما فيشترط فيه النية كما في التيمم لان العبادة لا تتحقق بدون النية بخلاف
غسل الثوب النجس لانه معقول ونحن نقول الماء مطهر بطبعه كانه مزيل للنجاسة لان الله تعالى
خلقه كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمله في محل النجاسة طهر سواء
قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد
الاحراق او لا فان قيل نعم انه مطهر لكن للمحل النجس والمحل هنا طاهر فكيف يطهر قلنا
لا نسلم ان المحل هنا طاهر فان خروج النجاسة يثبت صفة الحدث لكل البدن الا ترى انه يقال فلان
محدث ولو اختص بموضع لكان اولى المواضع مخرج الحدث وهذا لان الصفة متى ثبتت في ذات
تتصف كل الذات بتلك الصفة يقال فلان سميع عالم بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم
بقلبه وهذا حقيقة كما اشار اليه بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم انه لا يقال فلان ليس
بسميع ولا بصير ولا عالم ولا محدث فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى
الجميع وللقايل ان يقول ان سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لا يقتضي حلول الحدوث
جميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في السميع والبصير والعالم فلا نسلم
قوله ان الشرع جواب عما يقال لما اتصف كل البدن بالحدث ينبغي ان يجب غسل كله اجاب بان الشرع
اقتصر على الاربعة التي تنكشف كثيرا اقامة لها مقام جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يكثر وقوعه
وجوده فيما ندر فاما ما خرج منه لقلة وقوعه بقاه على اصل القياس كالمني والحيض والنفاس فثبت
انه لا يعقل وصف كل البدن بالنجاسة لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء شرعا لكنه غير ثابت
حسا وانما ثبت ضرورة بالتطهير فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى وكذلك الاقتصار على
غسل الاعضاء الاربعة ايضا غير معقول كما ذكرنا والنية للفعل القايم بالماء وهو التطهير لا حاجة اليها
لا للوصف القايم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا قبله فكان مثل غسل النجس يزيل الحدث بلا نية
كما يزيل الخبث بدونها بخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية
وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء وارادة الصلوة فلا يكون مطهرا حال عدم النية كما لا يكون
مطهرا حال وجود الماء فاذا وجدت ارادة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الاداء وصيرورته مطهرا
استغنى عن النية كالماء فلا فرق بينهما حاصل الجواب منع كون التوضي تطهيرا حكميا فكون الجامع معدوما
وبدون الجامع لا يتحقق القياس هذه الوجوه تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر كما ذكرنا هاهنا
لتمييز ما هو الحق واما العلل المؤثرة اعلم ان دفع العلل المؤثرة يكون بطريق صحيح وبطريق فاسد
اما الصحيح فاربعة اوجه اولها الممانعة ثم العلة المبطلة في العكس الكاشف ثم المعارضة والفاسدة اربعة ايضا

الفرق والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة اما الممانعة فهي اربعة اوجه ايضا وهي
اساس المناظرة لا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة ممانعة في نفس الحجة اي في الحجة
التي يتمسك بها المجيب اهي حجة ام لا لان من الحجاج الناس من يحتج بما ليس بحجة من استصحاب الحال والتعليل
بالنفي ومعارضة الاشباه وكذا منهم من يتمسك بالطرد فاذا تعلق المجيب بشيء منها يقول السائل لا نسلم
ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة وكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المفارقة وممانعة في الوصف
يعني ان ثبتت صلاحيته لا بد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع الوجود في كل واحد منهما لينبه المجيب
بالدليل لان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده كقول ابي حنيفة ومحمد في ايداع الشيء عند الصبي
تسليط على استهلاكه وهذا الوصف ممنوع عند ابي يوسف بل هو مسلط على الحفظ عنده ولهذا يضمنه
وكقول الشافعي متمسكا في صوم يوم النحر انه منهي عنه والنهي يرفع المشروعية لا بد للحنفي ان يمنع
او كقول الحنفي انه منهي والنهي يقرر المشروعية فلا بد للشافعي ان يمنع تقررها او الاتيم بكلام المجيب
وممانعة في شرط التعليل بان ينظر في شرائط القياس على ما سلف اهي موجودة ام لا وممانعة في المعنى
الذي صار به الوصف علة ودليلا وهو الاثر لان مجرد صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة ملزمة عندنا
غاية الامر ان يكون العمل به جائزا لكن كل ما جاز العمل به غير واجب فالنوافل جائزة وليست
بواجبة والفقه يشهد بمستور الحال جائز وليس بواجب فاذا لا بد من بيان انه واجب العمل
ليتم الالزام على السائل وذكر بعض ان الانكار سبيل السائل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة
الانكار ومطالبة وان لا يتعرض للدعوى فاذا انكلم على ما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك ان كان
انكارا معناه لان العبرة للمعاني لا للصورة والمباني كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكر المودع
كان القول قوله مع اليمين لانه منكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال
السائل للمجيب ان العلة في الاصل غير الذي ذكرت كانت هذه دعوى وكانت فاسدة واذا
قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة لكونه انكارا معنى واعلم ان الممنوع المذكورة
هنا والتي ذكرت في دفع العلل الطردية يتداخل بعضها في بعض والنقض لا يتداخل فيها الا اختصاص
لما واحد منها بما يجري فيها فتخصيص هذه الاربعة هنا وتلك الاربعة هناك لا يخلو عن تحكم واما
بعد الممانعة ليس لها الا المعارضة فان قلب ابن دنلب فوتلك الاعتراضات الصحيحة اربعة
اوجه وقلب المعارضة يتضمن الاوجه الثلاثة القلب والكسر والمعارضة الخالصة على ما يأتيك
بيانه فصار تسع الممانعة اربعة اوجه بالنقض وهل وهذا الحصر ما فيها ذكره اهل
ا ما مكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة هو قسم لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع اما المناقضة فلان النقض لا يرد على



علة ثبتت بها بخلاف المعارضة لانها قد تقع بين النصوص ثم يثبتا بالناسخ من المنسوخ فكذا
تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع واما فساد الوضع فلان معناه ان ذلك الوصف
ناب عن هذا الحكم ودعوى النبوة بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا يوصف الكتاب او السنة
او الاجماع بالفساد في الوضع واعترض عليه بانه ان اراد بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر
الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون الوصف مؤثرا صح الاعتراض
بهما وان اراد به فسادهما بعد ظهور تأثيره فلا فرق اذا بينهما وبين الممانعة في الفساد لان الممانعة
لما ثبت بالدليل بجميع علله لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه
بالتزام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة بانه لما ثبت بالدليل بان اثر الوصف معلن انه لم يكن
ان يكن محتملا لهما بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
الطلب كان باطلا وهو ما في هذا الجواب من التمحل والوهن لا يخفى على ذوي النهى على انه مخالف
لتصريحهم بانها لا تحتملها بعد ما ظهر اثرها بالحج الثلاثة وهذه الاعتراض انما نشأ من حمل كلام
السلف على غير مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم يفرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع بان
الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل
بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان يقول هذا اعتراض فاسد لا اسمع منك والا السعي الكل صحيح على وجه
تزيده وليس مرادهم ذكر والا لكان قولهم بعد ذلك لكنه اذا تصور مناقضته يجب دفعه بوجوه اربعة
ساقطا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في لزوم كل واحد منها
ما يسمع من السائل ويجب على المجيب التخلص عنه بعد ظهور الاثر وقبله لكن غرضهم بهذا الكلام ان
يبينوا ان السائل بعد ما فرغ من الممانعة وظهر له اثر الوصف المدعى عليه هل يتمكن من ابطال ذلك
بالمناقضة وفساد الوضع كما في العلل الطردية ام لا فاعاد الامام ابو زيد والشيخان بانه لا يتمكن من
ذلك وهو اختيار المصنف حيث قال وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة مما نادى عليه فان قلت فعلى
هذا لا فرق بين الممانعة وبينهما لاشتراكهما في عدم التمكن بالابطال بعد ظهور الاثر قلت لما اثر انما
يظهر بالممانعة وبعده لا يتصور الممانعة وانما يتصور الشبهين في صفة تتوقف على تصور وجوده ولا
يتصور للممانعة فلا اشتراك واذا الحق المراد لاح على كلام المعترض الفساد وهذا التوجيه
لطيف ومعنى دقيق قد الهمت به والله المستعان وعليه التكلان قوله الامام صدر الاسلام يرد النقض
وفساد الوضع على العلة المؤثرة لانها في الحقيقة لا ترد ان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة
لا اي الحقيقة ثبت معلله الظن فجاز ان لا يكون كذلك في الواقع ما يؤيد ما قلنا حوله وكذا
العشرة اشارة الى النوع الثالث من الاعتراضات الثابتة وهو وجوه الحجم مع انعدام تلك العلة

وهذا اعتراض فاسد لان المعلل بعد ما ثبت بالتاثير الوصف المدعا علته لان الحكم يجوز ان
يثبت في تلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين في الصحيح وان
لم نشترط العكس في صحة العلل الشرعية وان كان ذلك شرطا في العلل العقلية اما الاطراد فيعتبر
شرط صحة العلة وان لم يكن العكس دليل الصحة والرابع منها الفرق وهو بيان علة في الاصل لا توجد
اما في الفرع وصورته ان يقول السائل ليس العلة في الاصل ما ذكرت من المعنى لكن العلة فيه هذا
المعنى وهو مفقود في الفرع وفساد الفرق من وجوه احدها ان السائل منكر فسبيله الدفع دون
الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر لينتصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه تجاوز عن مقامه وعن منصب
المجيب بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سائلا حينئذ لانها انما تكون بعد تمام الدليل فيكون مدعيا
وثانيها ان ذكر السائل علة اخرى ليس معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون
الاصل معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فقد ظهر ان
الوصف الذي يروم به السائل الفرق بين الاصل والفرع ~~ولم يصح بالتعليل~~ لان المراد منه
لا يمنع المجيب عن ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون
قادحا في كلام المجيب يكون اشتغال السائل به عبثا وثالثها ان الخلاف في حكم الفرع لا في
ما قال السائل لان اثبات عدم العلة المسماة والاستدلال بعدم علة شرعية على عدم الحكم عند مقابلة
العدم اي عند انعدام الحجة المثبتة للحكم اولى ممن رام ابطال العلة المؤثرة بالفرق فهذا ابطال
العلة المؤثرة الحجة بعدم الحجة قال الامام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان جاز بعلتين منصوصتين
وفيه خلاف لبعضهم وقال الغزالي الصحيح ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يجوز عندنا لان العلة
الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية كما بين
في غير هذا الفن فتأمله ولكنه اذا تصور مناقضته معنى فقد ذكر ان المناقضة لا ترد على العلل
المؤثرة ولكن اذا تخايل عند السائل مناقضته يجب دفعه بوجوه اربعة بنفس الوصف بان يقول ما
ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض وما يراه الناقض به دلالة بان يقول ليس المعنى الذي جعلت الوصف
به علة وهو التاثير موجودا في صورة فلا يكون الوصف بدون علة وبالحكم المطلوب به لكن الوصف
بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عنه في صورة النقض بل هو موجود فيه وبالغرض من التعليل
بيان ذلك فيما قلنا في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان وكان حدثا
كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فيدفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان يقول لا نسلم ان ذلك
خارج اذ الخروج هو الانتقال من مكان الى مكان طاهر وهذا المعنى لم يوجد في غير السائل لان

النقض صح

ولذا ابطال صح



لان النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه وهذا لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما
فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا فكان ظاهرا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الجلدة ثم بالمعنى الثابت بدلالة وصف الخروج وهو
السائل فان الخروج انما يكون حدثا باعتبار انه موثر في تنجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع ثم يتعدى
الى سائر البدن لان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يخرج منه لاحتمال التجزي بل يجب غسل الكل
في المني والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول على ما ذكرنا وفي الاقل لم يجب غسل
ذلك الموضع اجماعا فلم يكن كالبول ولو كان موثرا في تنجس موضعه لوجب غسل موضعه عنه قليلا
كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولكن مستويا اذا كان دون الدرهم فهو كله من صاحب الوصف
حجة اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج موثرا في اسقاط الطهارة واحترز بقوله باعتبار
ما يكون منه عن انه بنجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع فقط قوله ويورد عليه
اي يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس من بدن
الانسان وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا فيدفعه بالحكم اي يدفع النقض بمنع
عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا نسلم بانه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
للعذر ولهذا يلزمه الطهارة للصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع
والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وبالغرض وهو الوجه الرابع من وجوه
الدفع بان يقال الغرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس
من احد السبيلين وهو البول وقد حصل التسوية لان في البول الذي هو الحدث اذا لزم اي دام
صار عفوا للقيام وقت الصلاة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار
قال واما المعارضة فهي نوعان اعلم ان المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة لغة وتسليم
دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله اصطلاحا وهي اي ما يطلق عليه
اسم المعارضة لغة لا اصطلاحا كما ظن نوعان معارضة خالصة وهي المصطلح الذي ذكرنا سميت
بذلك لخلوها عن ابطال دليل المعلل ومعارضة فيها مناقضة وهي المقابلة بالتعليل المبطل
لتعليل المعلل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل وتحقيقها ان المناقضة عبارة عن ابطال
دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء دليل مبتدأ بدون التعرض
لدليل المعلل ولما كان كل واحد من القلب والعكس مركبا من احد جزئي المعارضة وهو ابداء علة
مبتدأة والمناقضة وهو ابطال الدليل سميناهما باسم اخر غير المعارضة والمناقضة فقيل منهما
وهي معارضة فيها مناقضة والمعارضة التي فيها المناقضة نوعان ايضا القلب والعكس اما القلب

فهو بعد التعليل اليه علة خالف البنية الاولى وهلو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة اى جعل
العلة معلولا والمعلول علة فى الاصل وانما قلنا ان هذا مناقضة لانه يبطل به علة المجيب حيث جعلها
حكما وهذا القلب انما يتحقق ان لو علل المجيب حكما بحكم اخرى لان كل واحد منهما كما استقام علة
استقام حكما اما اذا علل بوصف لا يمكن هذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما مثاله قولنا ان من
ان الثيب الذى اذا زنى يرجم اذا الكفار جلد بكرهم مائة اجب فيجب رجم ثيبهم بجلد مائة بتقدير الثابت علة
وجوب الرجم بتقدير الثابت كالمسلمين ومثل قولهم جريان الربوا فى كثير الشئ علة جريانه فى قليله كالاثمان
وقوله تكرر فرض القراءة فى الاوليين علة تكرره فى الاخريين كالركوع والسجود وقلب الامام المسلمين
يرجم ثيبهم لان بكرهم يجلد مائة بل انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذى ان
تكرر الركوع والسجود فى الاخريين تكررهما فى الاوليين بل انما تكررا فرضا فى الاوليين لتكررهما فرضا
فى الاخريين فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل اى خرج من ان يكون مقيسا عليه للعلل فى الحكم المطلوب فبقى
قياسه بلا مقيس عليه فبطل ضرورة قال الفاضل السمرقندى وفيه خدشة لانه منع مشهور ودليله ... لا
منه تكون معارضة ام المناقضة كما مر وجود العلة مع عدم الحكم ومنهنا ... لزم هذا التحقيق ما قيل ما لم ...
بلجوانه العلل عليه وهذا ليس بتخلف الا ان يقال العرض من بيان التخلف بيان تخلف التاثير وقد حصل قلت
اما السؤال الاول انما يرد ان لو كان المقسم المعارضة بالمعنى المصطلح كما ظنه اما لو جعل المعنى اللغوى
كما اخترناه فلا وكذلك الثانى انما يرد ان لو كان المراد من المناقضة هذا المعنى المصطلح وهو ممنوع بل
المراد بها معناها اللغوى وهو الابطال كما حققناه. قال وانما يتم الاستدلال بهذا اشارة الى المخلص
من هذا النوع من القلب قال صاحب الكشف ليس المراد انه اذا ورد يدفع بهذا الطريق بعد الوروده
بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مطريق الاستدلال لا بطريق التعليل
قلت لعله انما ذهب الشيخان الى هذا وفسطاه بالقلب فلا يمكن له التدارك بعده وفيه نظر لانه لو اراد
ان صرح بان هذا علة لذلك اولا بان يقول الكفار جلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين كما قال الامام فخر الاسلام
يعلم السعد ... التدارك يمكن اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر قد يطلق على
المعرف والمراد هو الثانى فلا يعتري القلب لان الشئ جاز ان يكون معرفا للشئ وذلك الشئ معرفا له
ايضا كالنار مع الدخان قال الامام فى المحصول يجوز ان يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه بمعنى كون
واحد منهما معرفا لصاحبه واما على الثانى فبان يقول غرضى الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر
وما ذكرت من القلب لا ينافى غرضى فظهر ان المعلل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا
الطريق لكن هذا انما يتم له اذا كان الحكمان نظيرين بان يكون بينهما تلازم فى الثبوت شرعا حتى

حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل واحد منهما على صاحبه ويكون لكل واحد منهما دليل الاخر وهلو الحالة هى
فان ما ساق ايهما كان يدل على عتق الاخر وكذا ارق احدهما يدل على الاخر اما العلة فمؤثرة فلا يجوز
ان يكون كل واحد منهما مؤثرا فى الاخر وعلة له لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد
منهما الاخر فى الرتبة وانه محال لا يخفى مثال ذلك قول علمائنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح
كالحج والثيب الصغير يولى عليها فى مالها فيولى عليها فى نفسها كالبكر الصغيرة والا يعتريها القلب
فى المسلمين بان يقال الحج انما لزم بالنذر لانه لازم بالشروع والبكر الصغيرة انما يولى عليها فى مالها
لانه يولى عليها فى نفسها لاشتراك الصورتين فى علة الولاية واللزوم بيان ذلك ان الولاية شرعت
لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه الى من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولى نظرا له
النفس والمال والبكر والثيب فيه سواء لان السبب للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل
جاز ان يستدل بثبوت الولاية فى احدى الصورتين على ثبوت الولاية فى الاخرى لانها معلولا علة واحدة
وهو العجز والحاجة وكذا النذر انما صار سببا للزوم لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فيلزمه الوفاء
به قال الله تعالى اوفوا بالعقود فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى من العبادة ونهى عن البطلان قال
الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولا يمكن حفظ ما ادى الا بالضم الذى يرد به ويجب الاداء الحقيقى بالنذر والعهد
الا ان العهد فلان يلزمه اتمام ما ادى وابقاؤه عبادة اولى اذ يقول هما معلولا علة واحدة ايضا
وهو الوفاء بالعهد الا ان العهد ثمه بالقول وههنا بالفعل وهو اقوى فيمكن الاستدلال بوجوب الحكم
باحدهما على ثبوته بالاخر بخلاف تعليل الشافعى فانه لا يصح المخلص عن القلب بهذا الطريق لانه
لا مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فان الرجم مهلك دون الجلد واما من حيث الشرط
فالثابت شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا فى شرط الثابت مجازا ولم يفترقا فى شرط الاسلام فلا يمكن
الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وكذا القراءة والركوع ليسا بسواء فالقراءة ركن زائد بدليل جواز
الصلوة بدونها فى حق ان المقتدى لو ادرك الامام فى الركوع سقط عنه القراءة اجماعا ولا يسقط الركوع والسجود
بحال وكذا الشفع الاول والثانى ليسا بسواء فى حق القراءة الا ترى ان شطرى القراءة يسقط فيه وهو السورة
ويسقط احد وصفيه وهو الجهر فلما ثبت التفاوت بينهما لم يصح الاستدلال بثبوت الحكم فى الاول على ثبوته
فى الثانى فيلزمه الانقطاع ضرورة قال والثانى قلب الوصف اى النوع الثانى من القلب هو ان يجعل الوصف
الذى جعله المعلل شاهدا له شاهدا عليه اى حجة عليه بعد ان كان شاهدا له ماخوذ من قلب الجراب لانه كان ظهره اليك
اى كان حجة عليك فصار وجهه اليك اى صار حجة لك على المعلل وهو معارضة من حيث انه ابدا علة اخرى
فيما ناقضه من حيث انه نقض علته وحقيقة هذا القلب هو ربط خلاف قول المستدل على علته
الحاقا باصله وانكر بعض الاصوليين هذا لانه ان لم يتعرض القلب لنفى حكم المعلل فلا يقدح ذلك

في دليله وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره بأصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة
اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر
مناسبتها اياهما واجاب صاحب المحصول بان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير
متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف
للحكم ومقتضيه حقيقيا بل اقناعيا الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الوصف
الذي ذكره مثل قول الشافعي في تبييت صوم رمضان انه صوم مفروض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا لما كان صوما مفروضا استغنى عن النية المعينة بعد تعينه كصوم القضاء فانه بعد
ما تعين مرة لا يجب تعيينه ثانيا [illegible] واجاب عن القلب بما لا يكون بتعيينه
فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا فعلى الزيادة [illegible]
لا تغيير له ومنه الاخفى قال هذا صوم فرض ولم يعين انه متعين في هذا الوقت [illegible]
اذا فسرنا هذا الصوم المذكور لا يكون تفسيرا بل تغييرا لذلك الوصف ولقائل ان يقول الوصف
علة المعلل موفرة لم يرد عليه القلب بنوعيه لان فيه مناقضة ولا احتمال المناقضة وقد يمكن ان
يجاب بان يقال قوله واما المعارضة من قبيل قوله في توفي الملك من تشاء فيكون ذكر المعارضة
التي فيها المناقضة تطفلية كنوع العكس لا انها ترد على العلة الموثرة وانما الوارد عليها ما اي النقض
فقط وقول العلامة النسفي كم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا وههنا يثبت المناقضة
في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل الموثرة مما لا يسمن ولا يغني من جوع لانه ان ادعى ان المعارضة
التي فيها المناقضة ترد على العلة الموثرة فمسلم لكنه لا يتم التقريب وان ادعى انها بنوعيها ترد عليها
فممنوع ثم قوله يثبت المناقضة ههنا في ضمن المعارضة سهو ظاهر لان فيها مناقضة لمجموعها اذ هي احد
لانها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما ظنه يظهر ذلك بالتامل والحق ان القلب انما يرد على الطردية
لا الموثرة يؤيده ما ذكره الامام صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم علة
والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التأثير وما ذكره بعض الاصوليين ان المخلص من القلب
بذكر تأثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه وما ذكره صاحب المحصول ان القلب
انما يصح فيما اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد
التأثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فتأمله والعكس وهو عطف على قوله فالقلب
وهو في اللغة عبارة عن رد الشيء الى سننه اي رجعه من ورائه على طريقه الاول مثل عكس المرآة اذا
ردت بصرك بضوئها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك وفي الاصطلاح عبارة عن تعليل ينقض
الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة رداله الى اصل آخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج فالحكم
ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد وهذا النوع من العكس ليس

لان المعارض حجة

[illegible]

لس بفاسد في العلل لان كلامه من قبيل المعلل لتصحيح علته لا من قبيل السائل لتعليلها موجها للعلة
بافرادها والنقض منها محالات بطرد ولا ينعكس الا فائدة زيادة قوة في ظن كون الوصف علة وما
يعد منها اجمل من قبيل المعارضة التي فيها مناقضة تسامح والاولى ان لا يذكره على طريق التقسيم للمعارضة
بل يذكره ابتداء للمناسبة بين القلب وبينه من حيث ان القلب للابطال والعكس للتصحيح كما قال
الامام فخر الاسلام واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلته الحق به والنوع
الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه اي لم يرد الحكم لا على تسنن الاصل بل على خلاف سننه كقولنا
الاصل بان في هذه الصلوة النفل مثلا هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع احترز به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب المضي
في فاسده فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما استويا في الوضوء
فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والحج يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع فيه
ملزما ايضا على التسوية وهو اضعف وجوه القلب اعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس حقيقة
اذ العكس المصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام القلب والذي ذكره عامة
الاصوليين في اقسام القلب وسموه قلب التسوية وقول المصنف انه من اضعف وجوه القلب اشارة الى
ذلك لكنه لما كان فيه العكس من حيث انه رد الحكم الذي اثبته ولم يكن على خلاف سننه اورده الامام
فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف لكن مع هذا كان الواجب ان يذكره مقدما على العكس لانه في سوله
على ان العكس ثم هذا النوع من القلب معمول عند البعض وهو اختيار الامام الرازي ومردود
عند البعض منهم المصنف وبين فساده من وجهين احدهما ان السائل جاء بحكم آخر وهو التسوية
والمعلل ما نفى التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه وحينئذ لا تتحقق المناقضة التي هي شرط صحة
القلب وللقائل ان يقول ليس مناقضة الحكمين داخلا في شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل
كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل والعلم به مع هذا السؤال الوجه
الثاني وثانيهما ان المقصود من الكلام معناه والاستواء وان كان متحققا في الاصل وهو الوضوء وفي الفرع
وهو النفل الا انه مختلف في المعنى اذ الاستواء في الاصل من سقوط اللزوم وفي الفرع بمعنى ثبوت اللزوم
والسقوط واللزوم متضادان فلا يثبت اتحاد الحكم بين الاصل والفرع وذلك مبطل القياس لما سبق
ولا يستقيم هذا التعليل ان لو كان المقصود غير التسوية وليس كذلك على ان كلام المعلل مفسر وكلام
السائل مجمل والمجمل لا يعارض المفسر قال واما المعارضة الخالصة اي ما يطلق عليه اسم المعارضة
سواء كانت مقبولة او مردودة والا لم يتناول النوع الثاني من المعارضة فهو ان ياتي بحكم الفرع
تسمى معارضة في الحكم وذلك خمسة انواع اثنان منها صحيحان بلا شبهة والثلاثة منها فيها صحة من
وجه اولها المعارضة بالتنصيص على ضد ذلك الحكم في ذلك المحل بعينه من غير زيادة فيتبين بذلك محض
المقابلة وسد طريق الوصول الى المدعى الا بالترجيح كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه

[illegible]

كالغسل فيعارضه بانه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف وبان بينهما معارضة
هو تفسير الاول وتقرير له وذلك ان يعارضه في مسألة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
بعد اكماله كالغسل وفي مسألة تعيين النية في رمضان انه صوم فرض فيكون مستغنيا عن التعيين
بعد اكمال الفرضية كالقضاء وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير لما هو المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث
وهذان الوجهان الصحيحان بلا شبهة اما صحة الاول فظاهر وكذا صحة الثاني لانه
القلب وقد ثبتت صحته وههنا اشكال وجهه انه لما بين المعارضة التي فيها نوع مناقضة وبين
بل من المعارضة التي هي بها المناقضة فلا يصح ايراده في المعارضة الخالصة وقول العلامة النسفي ان
مع كونها متضمنة للمناقضة باثبات ما نفاه المعلل اولى ما اسمه لكن بضرب تغيير فيه اخلال
لموضع الخلاف مثل قول علمائنا في التعليل لاثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء عند
عدمهما على تزويج الصغيرة انها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فيعارض بانها
يتيمة فلا يلي الاخ تزويجها كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال اجماعا وهذا يعتبر لمحل النزاع
لان التعليل وقع في اثبات اصل الولاية عليها لا في تعيين الولي فتعين اصل الولاية فانه
نفي الولاية بسبب خاص وهو الاخوة فلم يكن هذا قدحا في كلام المعلل من هذا الوجه لكون
فاسدا لكنه اذا لم يثبت الولاية للاخ لا يثبت لغيره اجماعا لانه اقرب الناس اليها بعد
الاب والجد ومن هذا الوجه يظهر فيها صحة النقض ورابعها هو النوع الثاني من نوعي العكس مثل
ما قلنا ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا لكنه يؤمر باخراجه من يده بالبيع
او الاعتاق او نحو ذلك وعند الشافعي لا يجوز شراؤه وعللنا بان العبد المسلم مملوك للكافر فكذا
شراؤه كالمسلم فقال الشافعي لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه حكم شرائه ابتداء وبقاء كالمسلم ثم انه لا يقر على
الملك بل يرد عليه اتفاقا فكذلك يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذه معارضة فيها
ظاهر الا انه لم يعلل للتفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بجواز الشراء والتسوية بين
الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبتت المساواة بين
الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما وصاحب الكنز ايراده هذا
العكس من قبيل المعارضة الخالصة مشكل لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل
ولما كان هذا من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه لم ير صحة ايراده في هذا القسم وخامسها ما فيه
نفي لحكم غير الاول لكن فيه نفي الاول مثل قول الحنفية في المرأة التي نعي اليها زوجها فنكحت زوجا آخر وولدت



وولدت ثم جاء الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لان فراشها منه قائم فيعارض كما لو كان حاضرين
او يقول تعارضه بان الثاني صاحب فراش حاضر والغائب لا يخلفه فيثبت النسب منه
كما لو تزوجها بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا هكذا هنا والمعنى ان الولد
خلق من ماء الحاضر ظاهرا ولو كان الفراشان فاسدين واحدهما حاضر والآخر غائب يثبت النسب
من الحاضر فهذه معارضة لاثبات حكم في غير المحل الذي اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب من الاول
بفراش صحيح والسائل اثبت النسب من الثاني بفراش فاسد وكان محل الحكم مختلفا فيفسد من
هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يصح اثباته للاول بعد ثبوته للثاني لعدم
تصور ثبوته من شخصين شرعا تضمنت هذه المعارضة نفي النسب من الاول فصحت من هذا الوجه واحتيج
الى الترجيح بان نقول صحة فراش الاول وقيام ملكه حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثاني
وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة والشبهة
لا يعارض الحقيقة فيترجح بالحضرة فيكون الولد للاول ولا يلزم عليه ما اذا ادعى الشريكان جارية
ولد جاريه مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان وذا ثبت النسب
منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية
احدهما على الآخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حق الاحكام الا ترى انه لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه
من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه الى هذا اشار في الزيادات والفرق بين الرابع والخامس ان في الرابع
تعارضه بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي الخامس تعارضه باثبات ما اسمه الاول في غير
المحل الاول وثالثها في علة الاصل وهي لم يقم الدليل على علته وهذا آخر في المقيس عليه غير موجود في محل
النزاع ويسند الحكم اليه وذلك انما يكون باطلا لانه اوجه معارضة بعلة لا تتعدى اصلا او تتعدى الى
فرع مجمع عليه او فرع مختلف فيه وكلها فاسدة اما لو اقام الدليل على نفي علته بعدما اسمه المعلل
فتقبل اتفاقا كذا في التنقيح وعلى هذا ينبغي ان نقول المعارضة في الاصل على اربعة اوجه واحد
منها صحيح والثلاثة منها باطلة وانما فسدت هذه الوجوه اما لو كانت غير متعدية كما قلنا في الذهب والفضة
ان حرمة الربوا فيهما معلولة بالقدر والجنس فيعارضنا الشافعي بالثمنية فتفسد لعدم حكمها اعني التعدية وان
كانت متعدية فلا تخلو اما ان تكون متعدية الى صورة اخرى غير محل النزاع مجمع عليها مثاله ما قلنا في حرمة
بيع الجص بجنسه متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالكي بان
العلة في الاصل هو ما ذكرت وهو الاقتيات وقد فقد هذا في الفرع وهو الجص وهذا المعنى متعد الى
فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم فهذه المعارضة فاسدة ايضا اذ لا اتصال لها بموضع النزاع
الا من حيث انه انعدم تلك العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز ترادف العلل على

معلول واحد وح ها ران اجتمعا في الاصل بلا تدافع فلا يثبت منهما المعارضة قال الفاضل السمرقندي
وفيه بحث اذ ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم
اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة
فيكون علية وهذا السائل مناقض لعلية وصف المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع
موجبات انا نعني بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت فنقول الاشكال
ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت في الخل فارة وماتت بعد ما تنجس
بالخمر او قبله ثم صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنا نكتفي بالاطلاق في نوع
لشمولها اياها وفي غيبة اذا اجتمع الحدثان فالوضوء من الاول عند الجرجاني اتحد الجنس او اختلف وقال
الهندواني ان اتحد الجنس بان بال ثم بال فهو من الاول وان اختلف بان بال ثم رعف فهو منهما وقال الوجيز
محمد له ملوم منهما مشتلفا وقال الحلوائي في حب الوضوء يكثر مره ويتبع الوضوء الواحد للكل او يكون متعددة
في الجزء وهذا استعدى الى فرع مختلف منه بان يقول السائل ليست العلة ما ذكرت بل الطعم والجنس كما قال الشافعي ثم يوجد
من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما بطل الاخر وقد بينا
في فصل الاجماع ان هذا استدلال فاسد فلا يصح التمسك به ... وكذا كلام صحيح في الاصل
المعارضة في علة الاصل تسمى مفارقة ولما بين ان هذه من الاسولة الفاسدة اشارة الى تعليم منع
ويقول كلام صحيح لكونه في حقيقته ممانعة للعلة اذا اورد على سبيل المعارضة
على سبيل الممانعة اولا لئلا يتمكن الجدلي من رده ولانها اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل فذكره
ان مودع عتق الراهن العبد المرهون انه مشروع من الراهن بلا حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فيرده
كما لو باعه الراهن فقال خصمه من اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع والاعتاق ثابت وذلك لان البيع
قبل الفسخ بعد وقوعه ويمكن القول بانعقاده موقوفا فيتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ
بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فهذا معنى فقهي صحيح في نفسه لكنه منع بوجهه فالوجه فيه
لم يتعد القياس لتعديته حكم الفرع الى ما لا نظير له فيه بدون تغييره وان لم يوجد هذا الشرط فلا ان
ادعى ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف وان كان
التوقف فلا يكون الحكمان متماثلين فيكون تعدية الحكم وان ادعى التوقف في الفرع ايضا لزمه
بان العتق لا يحتمل الفسخ فظهر بما ذكرنا انه لو قال الحكم انه باطل فممنوع ولم يوجد في الفرع لكان كافيا
لكنه ذكر ذلك دفعا عسى ان يلتزم المعلل التوقف في الفرع
من الترجيح الا فرع من بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل
المعارضة بين القياسين على وجه لا يندفع بطريق من الطرق المذكورة كان سبيل المجيب في دفعها المشير الى



الترجيح وان لم يثبت له ذلك صار منقطعا والكلام فيه في مواضع الاول في تفسير الترجيح لغة وشريعة
والثاني في بيان ما يقع به الترجيح من الاقيسة على وجه الفساد والثالث وجوه الترجيح بين النصوص
والرابع في بيان المخلص من التعارض الذي يقع بين وجوه الترجيح اما الاول فالترجيح لغة عبارة
عن ازاحته توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح كانه اراد به الرجحان فذكر المؤثر
واراد به الاثر او حمل على حذف المضاف يعني اظهار فضل احد المثلين ويؤيده ما ذكره الامام
ابو زيد ان الترجيح هو اظهار فضل لاحد المثلين على الاخر اذا قيد بعوله وصفا لان الوصف
العلم يقع بما لا تتقوم به المعادلة ويكون نازلا منزلة الوصف للمزيد عليه لا بما هو اصل يتقوم
به المعادلة والمعارضة وذلك كرجحان الميزان بان يستوي الكفتان بما يتقوم به التعارض
ثم ينضم الى احدهما شيء لا يتقوم به التعارض ولا يقع له الوزن مقصودا لولا الاصل مثل
زيادة حبة في عشرة مثلا يترجح على الاخرى بتلك الزيادة ولو ضم الى احدهما من اخرى
لا يسمى راجحا لان ما ازداد في احد الكفتين مثل لما في الكفة الاخرى فيكون اصلا يتقوم به
المعارضة وتقوم لها الوزن وفي الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحدى الجنسين المتعارضين
وصفا لا اصلا وهذا معنى قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف لا يتقوم به الحجة
لا بوصف يتقوم به الحجة ولهذا اجوزنا فضلا في قضاء الديون حال عليه السلام حين اشترى
سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعل ذلك الفضل هبة
حتى يمنع من الجواز لان ذلك الفضل يعد وصفا عادة كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل اكثر مما يقع
به الرجحان فانه له بان زاد على العشرة درهما او درهمين مثلا صار ذلك هبة ويكون باطلة
لو لم يكن متميزا كما هو الحكم في هبة المشاع لانه ما يتقوم به المعادلة فيكون مقصودا بالوزن فيكون
مقصودا في التمليك فيطلب لشيوعه قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث اذ لا شك ان
فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بعدد قليل او كثير شرعا وعقلا
ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا وانعقد الاجماع على ان
بيع كيل من حنطة بكيلين ربوا فجعل الكيل الواحد فضلا واما في الشرع فلان كل واحد
عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زائد على العشرة والزيادة هي الرجحان وربما يجاب عنه بان قولكم
لا شك ان فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان ممنوع اما قولكم الفضل اعم فمسلم لكن لا نم ان كل
فضل رجحان كيف ونحن نتيقن ان زيادة الالف على واحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان
هو الميل لغة يقال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكيف مخصوص كما ذكر في الكتاب قال ولهذا

قالوا اعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في جانب واحد حديث
واحد او قياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان فذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي
الى انه يقع الترجيح بها متمسكين في ذلك بان كل واحد منهما يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع كلاهما
يحصل الزيادة لئلا يجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وبنوا على ذلك باتفاقهم على عدم
ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبان الاقيسة وان كثرت لا يترجح على خبر الواحد الصحيح عند
التعارض فلو كان للكثرة التي لم يحصل بسببها هيئة وحدانية اثر لترجحت الاقيسة على خبر الواحد
وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه وذهب عامة اصحابنا الى ان الترجيح
لا يقع بالكثرة لما مر ان الترجيح لا يقع الا بوصف هو تبع لغيره وما هو حجة بنفسه لا يكون تبعا
لغيره ولهذا قالوا القياس لا يترجح بقياس آخر يعضده وكذا الحديث لا يترجح بحديث آخر والآية بنفسه ح
الكتاب بنص آخر وانما ترجح بقوة اثر علته والحديث بثقة الراوي وعدالته وضبطه واتقانه
والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا قلنا ان المشهور يترجح على خبر
الواحد لان الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب
جراحة فيما اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه آخر ذلك الرجل عشر جراحات كذلك
ومات المجروح منها لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده حتى يجب القصاص او الدية عليه وحده
بل يجب القصاص على كل واحد منهما ان كانت عمدا والدية عليهما نصفين ان كانت خطأ لان كل
جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح وهذا
معنى قول المشايخ العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات وانما يترجح بعضها على بعض لقوة فيها بان كانت
جراحة احدهما مما لا يتخلف عنها الموت عادة بان حز احدهما رقبته او قده بنصفين وقطع الآخر يده
فالقاتل هو الحاز والقاد دون القاطع وكذا اجمع الفقهاء في امرأة ماتت وتركت ابني عم احدهما زوج
المرأة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بسبب الزوجية حتى يستحق جميع الميراث بل هي علة اخرى
لاستحقاق الارث سوى العصوبة بمنزلة ما لو كانت في شخصين فيستحق النصف بالزوجية والباقي
بينهما نصفان فيقسم من اربعة ثلثه للزوج بالفرض والتعصيب وواحد للآخر ولا يلزم عليه ان ابن العم
يرجح على ابن العلة بقرابة الام لان الاخوة لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الا ترى ان الاخ
لاب وام اذا انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا للاستحقاق بالفرضية وانما يستحق بالعصوبة لا غير
فيحصل بالاخوة لاب وام رجحان على الاخ لاب ولم يترجح على الاخ لام اتفاقا فان استحقاق الاخ
لام بالفرض بالنص واستحقاق الاخ لاب وام بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف السبب فلم يحتج
الى الترجيح اتفاقا قال ولا يجوز الترجيح بكثرة الشهود حتى لو اقام رجل شاهدين والآخر اربعة لم يترجح
صاحب الاربعة لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا لاعلى بعين لم يترجح شهادة



شهادة الثلاثة على شهادة الاثنين لان شهادة الواحد ليست بحجة فيصلح مرجحا لانا نقول قد
تكون شهادة الواحد حجة كالشهادة بهلال رمضان يوم الغيم مثلا فلا يقع به الترجيح على
ويبقى اذا بلغ عدد الشهود حد التواتر ان يترجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر ولم اطلع على الرواية
ونقل عن مالك انه رجح بشهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازي في محصوله ويجوز
الترجيح بعد التهم حتى لو اقام احد المدعين شاهدين مستورين والآخر عدلين يرجح العدلان بالعدالة
لانها تقوي معنى الصدق في الشهادة ولا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال لاستحقاق الشفعة بالجوار حتى
ان من كان جواره من جانب لا يترجح على من جواره من جانبين واحد لما ذكرنا وخوز بقوة الاتصال كالخليط
في نفس المبيع او حقه يتقدم على الجار لان سبب الاستحقاق الاتصال وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال
في جزء من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب موجبة للترجيح قال والذي يقع به الترجيح اربعة
اي المعاني التي يقع بها الترجيح في القياسات اربعة احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين
المتعارضين اقوى تأثيرا من الآخر لان الوصف انما يصير حجة بأثره في ثبوت الحكم المطلوب فمهما كان
الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة وكادة في نفس الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس
فان القياس وان كان موثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه فان قيل اليست
الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم لم ترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من
بعض فينبغي ان لا يترجح احد القياسين بقوة التأثير قلنا العدالة بالتقوى والانزجار
عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض ليمكن التمييز بينها بانواع خلاف
تأثير العلة فان ذلك ما دله معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فان الوصف الذي اعتبر اثر
عينه في النوع فوق الوصف الذي اعتبر عينه في الجنس مثلا فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن
انكارها على انا لو سلمنا التفاوت في العدالة لكن الوقوف على الزيادة متعذر لكونها امرا باطنا فربما كان
الذي يظن انه اعدل ادنى درجة من الذي يظن انه عادل فلم يمكن اعتبارها في تأثير الحجة وبيان ذلك
فيما قلنا ان ما قال علماؤنا ان طول الحرة لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي ان ذلك يمنع الا ترى انه
ارقاق ماؤه مع غنيته وكان حرا مسلما فلو كان تحته حرة فانه يحرم عليه تزوج الامة اجماعا وهذا وصف بين
الاثر اذ الارقاق اهلاك اذ الرق اثر الكفر وهو موت حكما ولهذا يحرم قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه
مع استغنائه عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة لان ثمة ضرورة ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حرة على امة
حيث يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاقا بلا ضرورة لانا قلنا السبب وهو النكاح متقدم
وحقيقة الارقاق في الحرمة فلا يكون للبقاء عليه حكم الابتداء وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه
ان ... يملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اضعف قوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والشرف

الموضوع للبشر وكان تاثيرها في الاطلاق وصحح باب النكاح لا في المنع والحجر والرق من اسباب
تنصيف الحل فيه حل للحر اربع نسوة ولم يحل للعبد الا نصفها فيجب ان يكون الرقيق في نصف الحل مثل الحر
في الكل فانقضا ما يكون شرطا او حقا لحر يكون شرطا في حق العبد كالشهود وما لا يكون شرطا في حق العبد
لا يكون شرطا في حق الحر اذ النصوص لا توجب التفرقة بينهما في شروط الا ان يزداد اثر الرق في اتساع له
سقوط الشروط في حقه ولما لم يكن عدم الطول شرطا في حق العبد علم انه ليس بشرط في حق الحر ويزداد تاثير
هذا الوصف بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر يزداد بزيادة الشرف الا ترى
ان النبي عم لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له تسع نسوة او ما لا نهاية له على ما روي ان
ما قبض رسول الله عم حتى ابيح له من النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فكيف يجوز
زيادة حل العبد مع نقصان حاله وتذكران ما هو من الوصف ضعيف لان الارقاق املاك حكمي لانه يفوت
صفة الحرية لا اصل الولد والتسبيع املاك حقيقي لانه تفويت الاصل ثم التسبيع بالعزل في امته
او الحرة برضاها او نكاح الصبية والعجوز والعقيم لم يحرم مع انه حقيقة الاملاك فلان لا يحرم الارقاق الذي
هو املاك حكمي اولى فان قلت في العزل امتناع من سبب الوجود لا املاك قلنا في تزوج الامة ايضا
امتناع من تحصيل صفة الحرية لا ارقاق الجزء حقيقة وكذا يجوز نكاح الامة لمن يملك سرية بالاجماع
ولا يحل له قتل ولده بحال من الاحوال فثبت ان ما ذكره من الارقاق ليس بالملاك
وان وصف الارقاق لم يكن مطردا في اثبات الحرمة فيفسد لانعدام شرطها وهو الاطراد اعلم
ان جواز نكاح الامة لمن يملك سرية مذهبنا واما عند الشافعي فلا يجوز ذلك فقد ذكر في التهذيب
وان كان في ملكه امة يحل له وطيها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة فعلى
هذا لا يصح الاحتجاج على الخصم ومنها ما قال علماؤنا اذا اسلم احد الزوجين لا تقع الفرقة سواء
كان قبل الدخول او بعده حتى يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق
القاضي بينهما واذا ارتد احدهما تقع الفرقة في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وقال الشافعي
اذا اسلم احدهما فان كان قبل الدخول تتعجل الفرقة وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة
وكذا الجواب عنده اذا ارتد احدهما سوى بين الردة والاسلام في الجواب واضاف الفرقة اليهما
وعلل بان الحادث بهما اي بالاسلام والردة اختلاف الدين وله اثر في ايجاب الفرقة الا ترى انه
يمنع ابتداء النكاح فيمنع بقاءه ايضا وقلنا الاسلام من اسباب العصمة في النفس والمال قال عم
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال النعمة وهو الملك وبقاء الآخر
على الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه غير طار على النكاح ودوامه ما لم يكن قاطعا لا يوجب



لا يوجب قطعها ضرورة وان تمسك بهما ان كل واحد منهما لا يصلح ان يكون مناطا للحكم
فلا يجوز ان يكون المجموع وهو اختلاف الدينين مناطا بالحكم قلنا لما انتفى عن كل واحد منهما
الصلاحية اصلا لا يصلح ان يكون جزء العلة لانه عبارة عما يكون معتبرا في تحقق الماهية وكون
اختلاف الدينين مانعا من ابتداء العقد لا يدل على صحة قولهم فان ترتب شيء يمنع ولا يقطع
الا ترى ان قيام عدة الغير وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ونكاح الحرة
يمنع نكاح الامة ولا يقطعه ولما بعد اضافة التفريق الى الاختلاف في الدين ولا بد من دفع ضرر
الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات ثم ما جعلنا السبب ما له اثر في ايجاب
الفرقة وهو فوت غرض النكاح رعاية لحق المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار
النفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع وان كانت المرأة صارت كالمعلقة والتعليق ظلم لكونه
سوءا للامساك بالمعروف وادى الى ذلك فصار مفوضا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي
نصب لازالة الظلم عن الناس وهذا معنى ما قال مشائخنا القضاة نواب الظلم وهو الاي فوات اغراض
النكاح في كونه سببا لايجاب الفرقة ظاهر الاثر بالرجوع الى الاصول كما في التفرقة بالايلاء واللعان
والجب والعنة اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان فلان الاستمتاع لما حرم بالتلاعن
كما عرف في موضعه وفات غرض النكاح وجب دفع الظلم بالتفريق وكذا في الايلاء لان الزوج ظلمها
بمنع حقها في مدة فجوزي بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة فاما الردة فمنافية للعصمة موجبة للفرقة
على سبيل المنافاة لكونها من اسباب زوال العصمة لا لانها موضوعة للفرقة فثبت الحرمة
بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا قضاء قاض كما في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة
ولا يلزم ارتدادهما معا لانا نقول لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما
بالطريق الاولى لازدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب لان القياس ان يكون ارتدادهما
مبطلا ايضا كما قال زفر الا انا تركناه باجماع الصحابة رض والقياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع
وبيانه ان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رض ثم اسلموا ولم يامرهم بتجديد الانكحة وكان ذلك بمحضر من
الصحابة رض من غير نكير منهم فحل محل الاجماع على ان في ردة احدهما اختلافا ومضادة وفي ردتهما
ايتلافا وموافقة وهي الاتفاق فصار كما لو اعترض الاختلاف فواتها فلا يلزم من كونها
منافية للنكاح عند فوات الاغراض كونها منافية له عند وجودها وبابها الترجيح بقوة اثره
على الحكم المشهود به اي بقوة تاثير الوصف على الحكم الذي شهد بسوقه وحاصل معناه كثرة اعتبار

البناس ج

الا رع هذا الوصف في جنس هذا الحكم كقولنا في مسح الرأس انه مسح فانه اثبت في دلالة التخفيف من قوله انه
ركن في دلالة التكرار اذ ليس للركنية زيادة قوة الثبات في سنية التكرار فان اركان الصلوة كالقيام
والقراءة والركوع والسجود تمامها بالاكمال والاطالة دون التكرار فاما اثر المسح فلازم في كل ما لا يعقل
تطهيره كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب لا يقال انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية
مطلقا فكيف يرد عليهم اركان الصلوة لانا نقول هذا ليس بمتفق عليه بل بيانه ان الركنية ان سلم انه
موثرة في الوضوء فليست بموثرة في غيره والمسح موثر في التخفيف مطلقا فيكون اولى بالاعتبار من الركنية
وتحقيقه ان في كل ما لا يعقل تطهيره احترازا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه معقول
من معنى التطهير اذ المقصود السلب والتكرار يوثر في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان
انه متعين فانه اثبت في سقوط التعيين من قول الشافعي انه فرض في دلالة التعيين لان الفرضية
لا توجب الا الامتثال بالمأمور به لا التعيين البتة فان الحج يصح بمطلق النية وبنية النفل عنده
فيكون اثره مختصا ببعض العبادات واما سقوط التعيين فلازم لكل متعين حتى لو رد الوديعة او المغصوب
الى المالك او رد المبيع الى البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيين هذه الاشياء بل باي طريق وجد الرد يقع
عن الجهة المستحقة لتعين المحل لذلك شرعا حتى لو ادى الدين يشترط التعيين لعدم تعيين المحل لذلك اما الثاني
الترجيح بكثرة الاصول وهو ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد الا
اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه لما شهد لصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب
ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل يرجح عليه وزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
ان هذا النوع من الترجيح غير صحيح لانه من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على
حدة وعند الجمهور هو صحيح وهو اختيار المصنف لان الحجة هو الوصف الموثر لا الاصل والمستنبط منه
لكن كثرة الاصول توجب زيادة لزوم للحكم بذلك الوصف فحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح
وليس هذا من قبيل ترجيح القياس بالقياس اذ القياس فيما نحن فيه واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة
وكثرة الاصول الاقيسة عبارة عما كان لكل قياس علة على حدة فحصل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني
ان في هذا القسم اعتبر الموثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو ثباته على الحكم المشهود به
وقيل لا فرق بين الثلاثة لانها راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة
فالتعدد باعتبار الجهات فالاول باعتبار نفس الوصف والثاني بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصول
لذا قال الامام ابو زيد وعلماؤنا جعلوا احدا من هذه الثلاثة الا وجه الاخرين واعلم انا نرجح بالكثرة

١٦٠

بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الادلة وللشافعي مباحث وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل
بسببه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع وليست معتبرة في كل موضع لا يحصل بها ذلك
ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بان هذا فان كل امر منوط بالكثرة
كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه يرجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة
مثلا فان الكثير لا يغالب القليل فيها بل واحد معين ربما يغلب الالوف من الضعاف فكثرة الاصول
والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانه دليل قوة تاثير الوصف وصدق الخبر معتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني اذ الحكم منوط بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا الاصل فافهم واحفظه فانه كثير ما
الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة ويسمى الترجيح بالانعكاس كقولنا في مسح الرأس فلا يسن تكراره ينعكس
الى ان ما ليس بمسح يسن تكراره كغسل اليدين والرجلين والوجه وقولهم انه ركن فيسن تكراره
لا ينعكس الى كل ما ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير مطرد لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن
ومع ذلك يسن تكرارهما وهذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم اذ العدم لا يصلح الا
علة وبه كان يقول اهل السنة المتكلمون لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك
او صح لصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه موثرا فيه لاعتبار العدم وان كان نفيا محضا
لكنه يصح له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم
الكل [illegible] غير هذا ليس كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا
بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى موجب قوله واذا تعارض ضربا ترجيح اشارة الى
بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واعلم ان ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيئان
احدهما الذات اي الترجيح بالنظر الى ذات الشيء ونفسه والثاني الترجيح بالنظر الى الحال اي وصف
الذات لان كل موجود قائم بذاته موصوف بحاله فيطلب الترجيح اولا باعتبار الذات فان امكن
الترجيح يرجح به وان استويا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وانما قدمنا الترجيح باعتبار الذات
على الحال لمعنيين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فعندما وقع الترجيح به ثابت بتغير
ما حدث بعد في الحال بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتايد به لم ينسخ ما حدث من اجتهاد
اخر بعد ذلك لان الذات اسبق على الحال فنفسها لا على حال ذات اخرى فلا يلزم الترتيب لان
المنظور كون الذات في نفس الامر اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يتعارضان

في شيء واحد وما نحن فيه ان الذات تقوم بنفسه ولا تحتاج الى غيره والحال قايم بغيره وهو الذات
وما يكون تبعا لغيره لا يجوز ان يكون مبطلا لاصله وفيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة
مرجح على العمومة باعتبار الذات وقال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح
بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الذاتي بوصف يقوم بالشيء بحسب ذاته
او بعض اجزايه والعرضي يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ولا يخفى ان هذين التفسيرين باديان
الحمل على ذلك وكذا بعض الامثلة يعرف بالتامل في موضع الخلاف مثال لما قلنا في صوم رمضان
انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة وادا وجدت
في البعض دون البعض تعارضا فوجودها فيه يوجب الصحة في الكل وعدمها في البعض الاخر
يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا فرجحنا وجود النية في البعض نظرا الى
ذاته وهو الامساكات الكثيرة فحكمنا بالصحة ولم نرجح جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة
كما ذهب اليه الشافعي لانه ترجيح لمعنى في الحال وما ذكرنا معنى في الذات والترجيح بالذات اولى بالاعتبار
من الترجيح بالحال لان قيام الكل تابع لجزؤه بهي في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشيء اذا كان
ناقصا والبعض الاخر كاملا يكون الكل ناقصا تغليبا والعدم وان كان ركنا واحدا لكن لما خلا
بعض اجزايه عن النية التي هي شرط الصحة قلب الصحة ولا يوجب وجود النية في البعض الاخر
وان كان اكثر صحة الكل ترجح لا معارضة فلا يرجح لانا نقول لا نسلم فساد الاقل الذي لم يوجد
النية فيه حقيقة بل يتوقف هو متوقف على شروع الوقت فان صادفه النية صح والا بطل وجعل
النية الموجودة في الاكثر حقيقة موجودة في الكل تقديرا ومثاله في موضع الوفاق ابن ابن الاخ لاب
وام اولى بالتعصيب من العم لانه راجح بذات القرابة وهو الاخوة والعم راجح بحاله وهي زيادة
القرب لان الواسطة بينه وبين الميت اقل وكذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين
من الخال والثلث للخال لانها راجحة بالنظر الى ذات القرابة وهو الادلاء الى الميت بالاب اذ الاصل
قرابة الاب والخال راجح بحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت وكذا ابن الاخ لاب وام
احق بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة وهي الاخوة فصرنا الى الترجيح
بالحال وهو زيادة الاتصال لابن الاخ لاب وام وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن
الاخ لاب لاستوايهما في ذات القرابة وهو الاخوة فيرجح ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو زيادة
القرب وتشمل هذا الترجيح في الفرايض كثير حال ومنها اي من مسايل المعارضة بين الترجيحين هذه المسئلة



المسئلة وهي اذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها زال
ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمن قيمتها كمن غصب شاة فذبحها وشواها او طبخها
او حنطة فطحنها او زرعها وهذا عندنا وقال الشافعي لا ينقطع حق المالك لانه صاحب اصل
الصنعة اي صاحب صنعة القصعة فانه بالاصل تابعة له فيترجح صاحب الاصل على صاحب التبع
كما في السالة انه لا بد من قطع احد الحقين بالبدل لتعذر الفصل اي التمييز بين الصنعة والاصل اذ ذلك
الامر في الشيء والطبخ والزرع ويتقوم حق صاحب الاصل ظاهر وكذلك يتقوم حق صاحب الصنعة
بدليل ان المغصوب منه لو اخذ العين ويعطيه ما زادت الصنعة وبعد اثبات الشركة لاختلاف
الحقين جنسا فلا بد وان ذلك احد منهما حق الاخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان
صنعته في الصنعة وهي موجودة من كل وجه اما العين فهالكة من وجه لتبدل الاسم والمقصود
وتبدلهما دليل المغايرة صورة ومعنى وادامت المغايرة بينهما وقد ثبت الثاني فيكون
الاول مستهلكا ضرورة ان الشيء الواحد يستحيل ان يكون شيئين وعلى اي المعنى من ذلك الترجيح
باعتبار الحال وكذا قلنا ان السارق لو صبغ الثوب المسروق ينقطع حق المالك لان الصبغ
موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لقيام عينه لا معناه لانه غير مضمون على
السارق اذ القطع مع الضمان لا يجتمعان ولو كان مكان السارق غاصبا بان غصب ثوبا فصبغه
لا ينقطع حق المالك ولكن يخير بالخيار ان شاء اخذه وغرم ما زاد الصبغ وان شاء ضمن الوجه
فيه ثوب ابيض لانهما استويا في الوجود اذ كل واحد منهما موجود بصورته ومعناه فرجح بالبقاء
والحال وقال ابو حنيفة ان المستفاد يضم الى اقرب النصابين وضمه من له نصابان يضم
المستفاد الى اقربهما حولا لان علة الضم عنده هي الجنسية وهما استويا في الجنسية فرجح احدهما
على الاخر باعتبار الحال وهو القرب الى الحول اذ في اعتبار هذه الحال منع الفقراء فلو انه
تصرف في احد النصابين وربح او ولد لا يحدهما ولدا فانه يضم المستفاد الى اصله وان كان
ابعد حولا لان الربح والولد متصل باصله من حيث الذات اذ هو جزء والنصاب الاخر
حالا وهي القرب الى مضي الحول والترجيح بالذات احق لما ذكرنا واعلم ان الاصوليين ذكروا

... بالصفة والترجيح بالوجود
اولى من الترجيح بالبقاء لان
الاول ترجيح بالذات ... 

وجوها كثيرة من الترجيح بحيث لا يكاد ينضبط فالمصنف لو اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة
على الاربعة المتقدمة اما لان ما سواها مبنية على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل
الفقه او لان ما سواها من الوجوه مندرج فيما تقدم في الاسرار
اعلم ان السائل اذا اشتغل بدفع العلة بما ذكرنا من الوجوه كانت عادته ان
يلجئ المعلل الى الانتقال وانه على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى آخر لاثباته بالعلة الاولى والثالث
الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول والثلاثة الاول صحيحة اتفاقا اما الاول فلان المعلل التزم اثبات الحكم بما ذكره
من العلة فاذا انكر الخصم ثبوتها يحتاج الى اثباتها فما دام سعيه في اثبات ذلك يكون
وفاء منه بما التزم فيكون صحيحا كمن علل لوصف ممنوع فقال في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا انكره الخصم ثبوتها يحتاج الى اثبات
كونه مسلطا وكمن احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس
فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب
بالكتاب كما سبق واما الثاني والثالث فلان الانتقال من حكم الى آخر انما
يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول وذلك انما يتحقق في القول بموجب العلة لان
السائل لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم غرض المعلل
فينتقل الى اثبات المتنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه ذلك وذلك انه كان
فقيها وذكيا صحة وحجة مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد معاوضة يقبل الفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال السائل انا اقول بموجب هذه العلة
فعندي لا يمنع الكتابة عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب



بسبب هذا العقد فيعلل بهذه العلة وجب ان لا يتمكن نقصان في الرق
بالكتابة ولا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لانهما لا يمكن
نقصانا في الرق لاحتمال الفسخ بوجه فاذا ثبت الحكم الثاني بالعلة الاولى
وان لم يمكن ذلك يلزمه الانتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم كمن
علل في مسح الراس انه ركن فيسن تثليثه ونحن سلمنا ان التثليث
مسنون بهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب لا بالتكرار فاحتاج المعلل لاثبات
التكرار الى علة اخرى فقال هذا مسح في الوضوء فيسن تكراره وهذا
ايضا مستقيم لان نصب العلة لزعم ان هذا محل الخلاف فاذا وافقه
الخصم في ذلك الموضع ونازعه في حكم آخر يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك
الحكم فلا يكون انقطاعا ويمكن مثل هذا الايح عن نوع عمله حيث لم يعرف
موضع الخلاف لتعلل بوجه لا يحتاج الى الانتقال واما الرابع فمن اهل النظر
من استحسنه تمسكا بقصة الخليل عليه السلام ومحاجته على نمرود اللعين فان ابراهيم عم
لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
قال ابراهيم عليه السلام ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت
الذي كفر وهذا انتقال منه عليه السلام الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول
وقد حكى الله تعالى ذلك عنه على سبيل التمدح فثبت انه كان صحيحا والصحيح ان هذا
انقطاع لظهور عجز المعلل عن الوفاء بما التزم بانتقاله الى علة اخرى قبل اتمام
الحكم بالعلة الاولى الا ترى انه لما الزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز عنه بوصف
زايد مع انه ليس بعلة بنفسه فلان لا يقبل التعليل بعلة مبتداة اولى ولان
مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق اظهارا للصواب ولو صح هذا النوع

من الاسعال لتطاول الكلام من غير حصول الغرض وهو الابانه لان المعلل لما رد عليه دليله يتعلق باخر فلا تنتهى المناظرة ولا يحصل الالزام واما فقصة الخليل صلى الله عليه وسلم فليست من هذا القبيل اى من الاسعال الفاسدة لان الحجة الاولى التى ذكرها كانت لازمة على اللعين مفحمة اياه لان ابرهيم الخليل صلى الله عليه وسلم اراد بقوله ربى الذى يحيى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة الا ان اللعين عارضه بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وحبس الاخر او نصب المعزول وعزل العامل كما حكى عنه وذلك ليس من الاحياء والاماتة فى شىء تلبيسا للامر على ضعفة القلوب واصحاب الظواهر فخاف الخليل عليه السلام عليهم ما يحصل من الحجة الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى خالية عما يوجب اللبس والاشتباه على العامة ومثل هذا الانتقال حسن عند تمام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضار والخصم يلبس يجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى ظاهرة يدركها الفهم وطريق النظر ان يقول المجيب بعد اثبات علته على ان نعوان او الذى يوضح ما ذكرت وهذا لان الحجج انوار وضم حجة الى حجة لزيادة الاطمينان

١٦٤٢

الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا قال الامام الرازى [illegible] ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بهذه الحجة دعا نمرود بتخصيص قتل احدهما وخلى سبيل الاخر وهذا بعيد عندى لانه لا يخفى على جمادى مجلسه ان العفو ليس باحياء وان القتل غير الاماتة بل الصواب ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والاماته قال المنكر ادعى الاحياء والاماته من غير واسطه الاسباب الفلكيه والارضية او بواسطتها اما الاول فباطل واما الثانى فلا يقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يفضى الى الاحياء وشرب السم قد يفضى الى الموت فاجاب ابرهيم عليه السلام انهما يحصلان بواسطة الاسباب الفلكيه الا ان تلك الاسباب لا بد ان ينتهى الى مدبر وهو الله تعالى اذ لا قدرة للبشر على الاتصالات فظهر الفرق وسقط ان قوله فان الله ليس دليلا اخر بل بيان ان تلك الحركات صادره من الله بحيث لا يقدر عليه

البشر ونسلم ان هذا من قبيل الاسعال في المثال لكانه قال العليم
علم بان الذي يوجد الممكنات ويعدمها هو الله تعالى الاحياء والاماتة
مثالا فلما اعترض جاء بمثال اجلى لدفع الشغب ويروى وجه
لطيف عن مولانا جلال الرومي وهو ان ابرهيم قال حين قال
نمرود انا احيي واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري
وهو ان ابو ابرهيم فان الله تعالى جعل بطن الامهات مشرقا
لطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لما فات بها من مغربها الى
مشرق الرحم وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فان الله
يأتي بشمس العرفان من مشرق المجاهدات فأت بها من مغربها
وهو الاستغراق في المعاصي فبهت الذي كفر لانه لا يقدر عليهما الا الله
تعالى فلا يكون اسعالا واعلم ان الانقطاع على اربعة على ما ذكره الامام
شمس الائمة رح اوله وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن
اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة لانه يدل
على ان الحامل له على ما ذكر عجزه عن دفع الخصم والثالث المنع بعد التسليم
فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع لما اسند اليه
خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصدها اثبات الحكم حتى ينتقل
منها الى علة اخرى فانه انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مقصوده
وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا العجز نظير للعجز ابتداء عن اقامة الدليل
على ما ادعاه وهذا النوع من الاسعال انما يكون انقطاعا في حق المعلل
دون السائل فانه لو انتقل من دفع الى آخر لا يكون به باس لانه معارض



لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة يدفع بسلوا عراضا لا يكون منقطعا
الداشير في الميزان فصل ثم ان جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على
باب القياس من الكتاب والسنة واجماع الامة شيئان الاحكام المشروعة
مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامة وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس
لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عندهم لانه مظهر لا مثبت وانما يصح التعليل
بالقياس بعد معرفة هذه الجملة اي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم
الوصف ثابت بسببه وشرطه في محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها
بباب القياس لتكون وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل فان قيل لما ثبت
ان معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس
اذ الوسايل مقدمة على المقاصد قلنا لما كان القياس حجة من حجج الشرع اوجب
وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها اما الاحكام فانواع اربعة بالقسمة العقلية
بعد سقوط التساوي بين الحقين بالاستقراء حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد
خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد
فيه غالب فحق الله تعالى على الخلوص ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به
احد كحرمة الزنا فانه يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة
الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه
تعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يكون له حق بهذا الوجه مثل هذا قيل وترد عليه الصلوة
والصوم والحج والحق ان يقال معنى حق الله تعالى ما يكون المستحق هو الله تعالى حتى لا يرد
عليه النقض المذكور وحق العبد على الخلوص ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال
الغير ولهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة
الزوج الا ما روي عن عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطي الامة باذن سيدها
فان قلت حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال
الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان
الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين تباح
لنا عند وجود الرضا منهم وما اجتمعا وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف اعلم ان
لا خلاف ان فيه حق الله تعالى وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي

وما يتعلق به الاحكام المشروعة ... والعلل والشروط والعلامة ... تعالى

وانما نسب الى الله تعظيما لعموم نفعه ولا يجوز نسبة هذا الحق الى الله بجهة الانتفاع به او العوض لان الله تعالى غني عن العالمين ولا بجهة الملك والتخليق لان جميع الاشياء لله ملكا وخلقا فلا يختص حق دون حق فتعين ما ذكرنا مرادا منلك

يتنوع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ولا يصح الرجوع بعد الاقرار فمن هذا الوجه حق العبد ومن حيث انه شرع زاجرا [illegible]
لهذا سمي حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد حق الله [illegible]
الى من مال الى تغليب حق العبد ومن اختار تغليب [illegible]
على حق الله تعالى لحاجة العبد وغنا الشرع [illegible]
للعبد [illegible] حق الله تعالى [illegible]
[illegible] استيفاء حقوق الله تعالى [illegible]
[illegible] العالم فيه حق الله تعالى [illegible] الارث والاسقاط [illegible]
[illegible] التداخل حتى لو قذف جماعة [illegible]
[illegible] حق العبد فيه [illegible] الارث والعفو [illegible]
واما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب مثل القصاص فان القتل جناية على النفس
والله تعالى فيه حق الاستعباد وللعبد فيه حق الاستمتاع [illegible] العقوبة
الواجبة فيه مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح [illegible]
العبد [illegible] الاعتياض [illegible] سلطان انسان [illegible]
خلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ بحد القذف [illegible] حق العبد [illegible]
[illegible] النفس فيه جبرة واما حقوق الله تعالى فثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات [illegible]
وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى
القربة ومؤنة فيها معنى العقوبة وحق قائم بنفسه اما العبادات الخالصة فمثل الايمان
والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والايمان اصل وسائر العبادات فروع [illegible]
[illegible] بدون ايمان الصلوة اصل الفروع [illegible] اذ [illegible]
وشكر النعمة البدن والروح [illegible] قال [illegible] الصلوة معراج المؤمن وقال [illegible]
شكورا ثم بعدها الزكوة لان النعمة الدنياوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال فالصلوة
شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكوة لنعمة المال ولا شك ان نعمة البدن فوق نعمة المال
فما يكون متعلقا باقوى النعمتين كان اقوى العبادتين وبعدها الصوم لانه نوع [illegible]
لقهر النفس الامارة بالسوء المائلة الى نيل الشهوات والرياضة استعداد للبدن [illegible]
المناق في خدمة المولى فكان دون ما سبق ثم بعده الحج لانه عبادة مشاركة الاوطان ومهاجرة

[illegible] للاخوان [illegible] الاحزان وكانه وسيلة الى الصوم لانه يبعده عن الوطن
والاهل [illegible] فكان اقوى من الصوم [illegible]
[illegible] المسلمين
[illegible]
[illegible]
[illegible] العبادات [illegible] شرعت [illegible] واما [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] العقوبة [illegible]
عقوبة [illegible]
[illegible] قاصرة [illegible]
[illegible] القتال [illegible]
[illegible] العقوبة [illegible] واما الحقوق [illegible]
[illegible] مثل الكفارات [illegible] العبادة [illegible]
[illegible] الاطعام [illegible]
[illegible] العقوبة وجوبا لا زمانا [illegible] والذا [illegible]
[illegible] واما العبادة [illegible] المؤنة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
كالسعة [illegible] للتطهير [illegible] الاغتسال وصدقة الفطر مؤنة التطهير [illegible] قال النبي عليه
[illegible] صدقة الفطر طهرة للصائم [illegible] عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل
[illegible] قال ابو حنيفة وابو يوسف [illegible] الولي

من ماله كالنفقة تجب عليها لذي الرحم المحرم وعند زفر لا تجب عليهما في مالهما
بل تجب على ابيه الغني في ماله لان معنى العبادة راجح فيها فلا تجب على الصبي والمجنون
لسقوط الخطاب عنهما وأما المؤنة التي فيها معنى القربة فهو العشر فانه باعتبار
تعلقه بالارض النامية مؤنة لان المؤنة ما به بقاء الشيء كنفقة الاولاد والعبيد
لانه يصرف الى الفقرا والمقاتلة اذا كانوا فقرا وهم يذبون الكفار عن
بلاد المسلمين فيبقى الاراضي بذبهم اما المقاتلة فظاهر وأما الفقرا فان الله
ببركة دعائهم يذب الاعداء عن المسلمين قال عم انما تنصرون بضعفائكم فيكون
الصرف اليهم صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار كونه مصروفا الى الفقرا كالزكوة
عبادة وقربة ولهذا لا ابتداء على الكافر لانه ليس من اهل العبادة بوجه وجاز البقاء
عليه عند محمد اي اشترى الكافر ارضا عشرية تبقى عشرية عنده لان جهة المؤنة
تعارض جهة القربة فلا يسقط بالشك وعند ابي يوسف رح يجب تضعيفه وعند ابي حنيفة
تنقلب خراجية وأما المؤنة التي فيها معنى العقوبة فهي الخراج فانه مؤنة الارض ولكن
فيها معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا
والاعراض عن الجهاد والتولي وهو عادة الكفار وسبب الذل قال الله تع وعمروها
اكثر مما عمروها وقال عم اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر
عليكم عدوكم ولا يلزم العشر لانه اعتبر في حق اكتساب المال كاكتساب مال الجزية
الزكوة لان العمارة اصل في حق الكفار وعارض في حق المسلمين فلا يجعل العشر عقوبة
عليهم فكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو
الاشتغال بالزراعة عقوبة فتسميته مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه مترددا بين المؤنة
والعقوبة لا ابتداء على المسلم وصح بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك بخلاف
العشر حيث لا يبقى على الكافر عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الكفر ينافي العبادة من
كل وجه وأما الاسلام فلا ينافي العقوبة في الجملة الا ترى انه يجب على المسلم الحدود
عند تحقق اسبابها منه وأما الحق القائم بنفسه فهو خمس الغنائم والمعادن اي ثابت
بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة فان الخمس حق
ثبت لله تع بحكم [illegible] بناء على ان الجهاد حق لله تع لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته
فالمصاب بالجهاد له كله كما قال الله تع قل الانفال لله لكنه تع اوجب اي اثبت اربعة

اخماسه للغانمين منة منه تع وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة
بل هو حق استبقاه لنفسه وتسميته [illegible] في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته
لانه نائب عن الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي ولانه لم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة
جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم بخلاف
الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة لله تع فلا يجوز صرفها الى المؤدي وان
افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد الحول ثم افتقر قبل صرف الساعي الى الفقير
لا يجوز له ان يستردها منه والمعنى انما [illegible] وجبت على سبيل الطاعة [illegible] الايتاء
مقصودا ولا يحصل الايتاء بالصرف الى نفسه وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق الذي ذكرنا
انه حق قائم بنفسه لم يتغير من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا اذا اقيم به قربة والمأمور
به قربة صار طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لانه صار دينا فلم يحل لهم لعصمتهم
واليه اشار النبي عم حيث قال يا بني هاشم ان الله تع حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم منها
بخمس الخمس واما حقوق العباد على الخلوص فاكثر من ان تحصى كالدية وبدل المتلف والمغصوب
وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وغيرها قال وأما القسم الثاني وهو ما يتعلق
به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة ووجه الحصر ان ما يتعلق
به الحكم اما ان يكون مؤثرا في وجوده اولا والاول العلة والثاني اما ان يكون وصلة اليه اولا والاول
السبب والثاني اما ان يتوقف وجود الحكم عليه اولا والاول الشرط والثاني العلامة اما السبب
في اللغة فاسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله تع واتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا
اليه وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه والسبب اربعة اقسام
اي ما يطلق عليه اسم السبب سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز سبب حقيقي وسبب فيه
معنى العلة وسبب له شبهة العلة وسبب مجازي اما السبب الحقيقي ويسمى سببا محضا فهو
ما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم او وجوده اي لا يكون
ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف وجودها الى ذلك الطريق
واحترز بقوله طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه وعن العلامة لانها
ليست بطريق بل هي دالة عليه وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم عن العلة وبقوله
او وجوده عن الشرط وبقوله لكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وعن السبب الذي
له شبهة العلة والمراد من السبب في قوله لا يضاف الى السبب المعنى اللغوي وهو الطريق
لئلا يلزم الدور [illegible] الا ان يكون تسمية الوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكرنا في بيان

اسباب الشرايع اسبابا بطريق الحقيقة [illegible]
مثال ذلك دلالة انسان السارق على مال انسان ليسرقه فسرقه لم يضمن الدال لان الدلالة
سبب محض لاتلاف المال وعلته [illegible] فعل السرقة من الفاعل المختار [illegible]
[illegible] اختياره لا الى الدال وكذا من حل قيد عبد الغير [illegible] طريق لوصول العبد الى [illegible]
[illegible] مالية المولى ولكن [illegible] بين [illegible]
الى الجانب وكذا لو فتح باب الاصطبل فخرجت الدابة او باب القفص فطار الطير [illegible]
الضمان عليه لان العلة ذهاب الدابة وطيران الطير [illegible] الى السبب [illegible]
[illegible] السكين الى صبي ليمسكه فوجا به نفسه لم يضمن الدافع لان الدفع سبب محض [illegible]
[illegible] الموت ما هو علة له لا [illegible] وهو قتل الصبي نفسه وكذا اذا اخذ صبيا
[illegible] بيد وليه فمات في يده لمرض لم يضمن الآخذ شيئا خلافا [illegible]
[illegible]
[illegible] العلة باعتبار الاضافة [illegible] فانه [illegible] الولي [illegible] الى ذلك الموضع [illegible]
[illegible] لولا اخذه من يد وليه لم يمت من مرضه هذا وكذا لو قال رجل [illegible]
والنفس [illegible] او قال [illegible] فسقط وعطب لم يضمن الآمر لان كلام [illegible]
وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو صعود الصبي [illegible]
بنفسه حتى لو قال [illegible] ضمن [illegible] لانه صار في معنى العلة [illegible]
الآمر على [illegible] ما يجب بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم [illegible]
المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك وكذا لو حمل [illegible] صبيا [illegible]
على دابة فسقط منها [illegible] ومشى [illegible] وسارت [illegible]
[illegible] مستمسك على الدابة بنفسه او لا لان حمله على الدابة سبب السقوط [illegible]
بسبب السقوط اذا لم يعترض عليه علة تقطع النسبة وان [illegible]
لانه تقطع النسبة منه وقوله لا عتراض العلة على السبب [illegible] الاضافة اليه [illegible]
لجميع ما سبق من المسايل كما بينا فان اضيفت العلة الى السبب صار في معنى العلة
وهو القسم الثاني من اقسام السبب مثل قطع حبل القنديل المعلق وشق الزق الذي
فيه مايع لان العلة الثقل والسيلان وذلك طبيعي وشق الزق الذي فيه مايع [illegible]
الى السبب وكذا قطع حبل القنديل وكذلك اشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه [illegible]
المايل الحايط المايل بعد التقدم والاشهاد عليه كله سبب في معنى العلة ولهذا كان موجبا

[illegible] موجبا عليه ضمان المتلف وكذا [illegible] في معنى العلة [illegible]
[illegible]
[illegible] الى [illegible] في معنى العلة الآمر ان
[illegible] الواحد [illegible] على طبع العايد والسابق
[illegible]
شهادة الشهود بالقصاص لقتل المشهود [illegible]
للقتل لكنها طريق اليه وقضاء القاضي بعد الشهادة [illegible]
لا يوجب الكفارة وحرمان الارث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المستعير اذا [illegible] الاستحقاق [illegible]
لان كل واحد منهما سبب محض [illegible]
[illegible] والاستعمال [illegible]
[illegible] يرجع بقيمة الاولاد لان البايع [illegible] المشتري ما شرط عليه [illegible]
فان صحت [illegible] سلامة الاولاد وان الولد [illegible]
بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما يثبت في عقد المعاوضة لاقتضايه
سلامة [illegible] السلامة [illegible]
[illegible] الاستحقاق و [illegible] عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود [illegible]
وعلى هذا الضمن المحرم جواب عما يقال ان المحرم والمودع يضمنان بالدلالة على صيد الحرم
ومال الوديعة ان الدلالة سبب محض لتلف الصيد والوديعة كدلالة السارق اذ تخلل بينهما
وبين الحكم فعل فاعل مختار فقال لا نم بان وجوب الضمان على المحرم والمودع باعتبار السبب
بل باعتبار المباشرة بيان ذلك ان المحرم بعقد الاحرام التزم امان الصيد وامانة في العقد

عن ايدى الناس واعينهم فيصير بالدلالة المتلف جانيا من حيث ازالة الامن
للصيد وكذا المودع بعقد الوديعة التزم الحفظ بترك التضييع وبالدلالة يصير
مضيعا بخلاف الدلالة عن غير المودع فانه لو ضمن انما يضمن بالتسبب المحض
وذا لا يجوز ولا يلزم على ما قلنا ما اذا سعى الانسان الى السلطان ظالم في حق آخر
بغير حق حتى غرمه مالا فان الساعي يضمن مع انه سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار
بينه وبين التغريم لان ذلك لا يروى عن السلف بل هو اختيار بعض المتاخرين لغلبة السعاة
في زماننا حتى قال الامام صدر الاسلام انه لا يفتى به بل يقال للقاضي ان يغرمه حسما لمادة
فساد السعاة واما الثالث وهو السبب الذي له شبهة العلة فمثل حفر البئر في الطريق
فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب
مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف
اليه وجودا عنده لا ثبوتا به وانما لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك
جزاء المباشرة ولم يوجد لكنه يجب الدية عليه لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد
حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن
اضافة الحكم اليه كوقوع دافع اياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر وكذا اذا تزوج
الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة
نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد
فلا يرجع عليها لان ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك قد وجد من الصغيرة الا ان القام
الثدي اياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وتلف
او حفر بيرا في المفازة للاستقاء فوقع فيها صيد فانه لا يضمن لان نصب الخيمة والحفر
للاستقاء ليس بتعد منه وضمان التسبيب لا يكون الا بالتعدي واما الرابع
وهو الذي سمي سببا مجازا فمثل اليمين بالله تعالى فانها سميت سببا للكفارة باعتبار
الصورة وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه
بصورته منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط وانما يصير سببا بعد
زوال المانع وكذا التعليق الطلاق والعتاق بالشرط اسمي سببا للطلاق والعتاق
مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى الحكم وانما قال ادنى لان
السبب الذي معه معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فيه فالذي لا تاثير له يكون ادنى



ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم واليمين بعقد للبر اي الغرض من عقدها البر سواء كان
يمينا بالله او بغيره وذلك اي الشيء الذي يعقد للبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين
بالله تعالى ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون
الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الشيء سببا لثبوته
وطريقا اليه في الحال الا ترى ان التعليق في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم كيف اخرج التمتع
من ان يكون سببا لصيام السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو اداه لا يجوز لانه لما تعلق بشرط
الرجوع فقبل وجود الشرط لا يكون التمتع سببا حقيقة فيكون الاداء قبل انعقاد
السبب وذا لا يجوز بخلاف قوله تعالى فعدة من ايام اخر حيث لم يخرج شهود الشهر من
ان يكون سببا حقيقة لانه اضاف الصوم الى وقت ولم يعلقه بالشرط فلا يعدم السببية قبل
وجود الوقت معنى فلا يمنع جواز الاداء قبله كتعجيل الزكوة قبل الحول لكنه اي المذكور او
كل واحد منها لما كان يحتمل ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة او الجزاء سمي
سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والحق انه ان اراد السبب
العلة يكون مجازا كما ذكره وان اراد به السبب المحض فلا نسلم انه مجاز يعرف بالتامل في قوله وهذا
عندنا اي تسمية كل واحد من هذه الاشياء سببا مجازا امر مبني حتى لم يجوز التكفير قبل الحنث
لانه قبل السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب ولا يحتاج
الى المحل عند التعليق وان في جعل كل واحد منها سببا في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله وقد مر بيان هذه المسائل فيما تقدم وعندنا
لهذا المجاز اي الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة كونه سببا حقيقة من حيث
الحكم خلافا لزفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض ويتبين
ذلك في مسألة التنجيز اي يظهر ثمرة الخلاف في ان التنجيز بالثلاث هل يبطل المعلق ام لا
اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فعندنا يبطل اليمين
بتنجيز الثلاث حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع وعنده لا يبطل ويقع
الثلاث عند وجود الشرط هو يقول ان المعلق بالشرط ليس بتطليق ولا سبب له قبل وجود
الشرط وليس فيه شبهة السببية بوجه وانما هو تصرف يمين ومحله الذمة واشترط الملك عند
التعليق ليترجح جانب الوجود على جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين به وهذا غير معتبر

في حالة البقاء الأولى انه صح تعليق الطلاق بالملك بعد الطلقات الثلاث وان عدم
المحل فلان يبقى هنا اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولكنا نقول المعلق بالشرط وان
لم يكن تطليقا ولا سببا له في الحال ولكن فيه شبهة السببية بناء على ان التعليق يمين
وموجبه البر وقلنا والبر مضمون بالطلاق على معنى انه لو فات البر لزم الطلاق
بمنزلة الغصب موجبه رد العين على المختار وانه مضمون بالقيمة على معنى انه لو فات
رد العين لزمه رد القيمة ثم للقيمة في باب الغصب حال قيام العين شبهة الوجوب
حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب مع ان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين القائم
في الحال وكذلك لو ابرأ الغاصب عن الضمان يصح حتى لو هلك العين بعد ذلك لا شيء عليه
مع ان الابراء عن العين لا يصح فكذلك هاهنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق يثبت
للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا تثبت في غير محله في الحقيقة الا ترى ان شبهة
النكاح لا تثبت في البهائم ولا شبهة البيع في الحر لما لم يتصور حقيقة النكاح والبيع فيهما
فاذا فات المحل بالتنجيز بطل التعليق ضرورة والذي يحقق ما ذكرنا ان اجزاء الطلقات
لهذا الملك لانها هي المانعة من الحل فيشترط بقاؤها عند الشرط ليحصل معنى التخويف
واما الطلقات بملك مستجد فغير متيقن وجوده عند الشرط اذ الظاهر عدم ما لم يوجد
وقد فات ذلك بتنجيز الثلاث لان حكم الطلاق زوال صفة الحل به عن المحل ولا يتصور ذلك
بعد حرمة المحل بالطلقات الثلاث فلا يبقى اليمين لان فيما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء
والابتداء وانما فصل ابليس انه لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل
الدار فانه يعتق لان العبد بصفة الرق محل للعتق وبالبيع لم يفت تلك الصفة حتى لو
فات بالعتق لم يبق اليمين وقوله بخلاف الاضافة الى الملك جواب عن المسألة التي استشهد
بها زفر على ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل فقال وهذا بخلاف الاضافة الى الملك
لان انعقاده ليس باعتبار الملك والمحلية في الحال بل يتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط
والقائم هنا انه يحصل فائدة اليمين وهو المنع من مباشرة الشرط بدون الملك في المحل في
الحال خوفا من نزول الجزاء فصار هذا التعليق مثل التعليق بسائر الشروط حال قيام
حل المحل بل هذا اولى بالصحة لان نزول الجزاء قطعي هنا عند وجود الشرط بخلاف سائر الشروط
قوله ولا يلزم بقاء الظهار اشارة الى الجواب عما يقال ان من ظاهر من امرأته ثم طلقها
ثلاثا فانه يبقى الظهار كما كان وينبغي ان يبطل بالتنجيز لانعدام المحل ولهذا لا ينعقد ابتداء

ابتداء عند انعدام المحل اجاب بان الظهار تحريم للفعل لا تحريم المحل الاصلي الثابت في المحل
نظرا الى الجنس لانه تشبيه المحللة بالمحرمة على التأبيد والحرمات الثلاث لا تنافي هذا
التحريم بل تحققه الا ان قيام النكاح قد اشترط في الابتداء بالنص قال الله والذين يظاهرون
من نسائهم فلا يشترط بقاؤه لبقاء المشروط لما عرف ان شرط الانعقاد لا يلزم ان يكون شرط
البقاء كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه تحريم للحل العارض الثابت بالنكاح وقد فات
ذلك بتنجيز الثلاث فيفوت التعليق لفوات محله فان قيل اذا لم يشترط لبقاء الظهار
قيام النكاح وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع الطارئ عليه قلنا نعم من هذا الوجه
من حيث ان قيام النكاح ليس بشرط لبقاء الظهار لا يرتفع الظهار لكن انما يرتفع
لما بين حكم الرضاع والظهار من التنافي اذ حكم الرضاع الحرمة المؤبدة وحكم الظهار
الحرمة الموقتة بالكفارة وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فلا يتصور اجتماعهما
في محل واحد وهذا من قبيل القول بموجب العلة قال واما العلة اعلم ان العلة لغة
عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة لان بحلوله يتغير حال
الشخص من القوة الى الضعف وشريعة عبارة عما يجب الحكم به معه احترز بقوله به عن العلامة
والشرط والسبب وبقوله العلة اذ المراد بالوجوب به لم يكون مؤثرا به بناء على اصله واحترز به
بقوله معه عن قول بعض اصحابنا حيث فرقوا بين العقلية كالكسر مع الانكسار والشرعية
وقالوا ان العقلية تقارن معلولها زمانا وتتقدمها عليه بالرتبة والشرعية تعقبها قوله
وهي ستة اقسام منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لا تتناول الا القسم الاول اذ ذكر
ظاهرا لا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف باباه
احدها ان يكون علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك فان البيع علة للملك
اسما لانه وضع في الشرع لاثباته ومعنى لكونه مشروعا لهذا الموجب وهو مؤثر فيه وحكما
لانه يثبت به مقارنا له وكذلك النكاح للحل وهذا هو الذي يسمى علة حقيقة ويسمى علة
مطلقة وثانيها لم يكن علة اسما لا معنى ولا حكما كتعليق الطلاق والعتاق بالملك
وثالثها لم يكن علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فانه علة
اسما بدليل ان الحكم يضاف اليه شرعا ومعنى لانعقاده شرعا لافادة هذا الحكم ولا
كونه علة لا سببا ان المانع وجد حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف

اولمضى مدة الخيار يثبت الحكم اى الملك للمشترى من وقت البيع حين الايجاب اى العقد

حتى ملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان

المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجود السبب ولا يخفى ان القول بتراخى

الحكم لمانع لا يستقيم على مذهب المصنف لانه يؤدى الى التخصيص وهو ممن ينكره

انما انكر التخصيص عند وجود العلة حقيقة والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقة لكونه ليس

بعلة حكما لتخلف الحكم عنه فلم يكن علة حقيقة بل فيه الخلاف ولكن لم يجاب عنه

قوله وكذا عقد الاجارة اى مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط عقد الاجارة

علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه المؤثر فى اثبات الملك

فى المنفعة والاجرة دون غيره لا حكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع والمعدوم ليس بمحل

للملك واذا لم يثبت الملك فى المنافع بنفس العقد لم يثبت فى بدلها ايضا فى الحال وهو الاجرة

لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما ولكونه علة اسما ومعنى صح

تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل لانه اسقط حقه فى المساواة كما صح اداء

الزكوة قبل الحول لوجود العلة اسما ومعنى وكذا كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف

الى وقت فى المستقبل وكالنذر المضاف الى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف

اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه العقد الحاصل فى الحال لكنه يشبه

الاسباب معنى كل واحد من عقد الاجارة والايجاب المضاف يشبه الاسباب اما عقد

الاجارة فلانه يقع فى الحال بسببية الى العين التى هى محل المنفعة لكنه بالنسبة الى ملك المنفعة

بمنزلة المضاف الى زمان وجود المنفعة كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد

بالاستيفاء ولهذا قال مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث

من المنفعة ولذلك يقتصر ثبوت الملك فى الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا

بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة فى حق صحة الايجاب

والقبول لا فى حق ملك المنفعة واذا تحقق فيه معنى الاضافة الى المستقبل ثبت فيه شبهة السبب

لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم علية العقد فى الحال وهو مفض الى

ملك المنفعة بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالاسباب بخلاف البيع

الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت فى الحال لقيام المعقود عليه حال

العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه الاسباب فاستند الحكم فيهما

مرها الى زمان الايجاب واما الايجاب المضاف فلانا لما بينا ان الاضافة التقديرية

اوجبت شبه السببية فحقيقة الاضافة اولى بذلك فيثبت الحكم عند مجئ الغد مقتصرا

لا مستندا الى اول الايجاب فان قلت لما كان علة تشبه السبب وجب ان يجعل من القسم

الرابع لا من القسم الثالث قلت انما جعله من هذا القسم اتباعا للامام شمس الائمة السرخسى

وانه قال وجعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الاصح

عندى انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق

بدرهم غدا فتصدق به قبل مجئ الغد جاز عن المنذور للحال ولو كان نظير القسم الرابع لتاخر

حكم جوازه عن المنذور الى مجئ الغد كما فى تعجيل الزكوة وفى البدنى كالصوم والصلوة يجوز تعجيله

قبل مجئ ذلك الوقت عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد ويمكن هذا القول بتحقق القسم

الرابع ورابعها علة تشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة مع ما لم يكمل ما يضاف اليه

الحكم اصله موجودا ووصفه منتظرا فى وجوده خطر فسراية الحكم الى وجود ذلك الوصف من

حيث وجود الاصل كانما علة لان الوصف تابع للاصل ومن حيث ان كونه موجبا للحكم

باعتبار الوصف وهو منتظر الوجود كان طريقا للوصول اليه فكان سببا ويعرف ما ذكرنا

بالتامل ان الاجارة والايجاب المضاف ليسا من هذا القسم ومثاله النصاب فى اول الحول

للزكوة فان مالكه ركن العلة قد وجد اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا فى حكم اداء العبادة موجب

المواساة والغنى فى النصاب دون وصفه لكنه يتراخى عنه وصفه وهو النماء لان النصاب انما

صار علة بصفة النماء قال عليه السلام لا زكوة فى مال حتى يحول عليه الحول وبانعدام صفة النماء يحل

لانعدام اصل المال الذى يضاف اليه هذا الحكم شرعا لكن لما تراخى حكم النصاب وهو وجوب

الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل الحول الاسباب ولما ثبت الوصف اصلا في

دون الوجوب كان مثل الاصل فى التقدير فلهذا صح التعجيل قبل الوصف ولهذا قلنا لو ادى

لا يكون المؤدى زكوة فى الحال خلافا للشافعى لعدم وصف العلة فاذا تم الحول والنصاب كامل

جاز المؤدى عن الزكوة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان النصاب سببا محضا

لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا عن الزكوة المؤدى قبل الحول واذا تم الحول والنصاب

غير كامل كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قائما فى يد الامام له ان يسترده

بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها وقعت قربة وان لم تقع زكوة فان قيل قد ذكر فى التجنيس انه

لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله جاز المودى عن الزكوة
ونوهنا ان المودى زكوة عند الحول لشرط اهلية الفقير عنده قلنا قد ظهر بما ذكرنا ان
المودى انما يصير زكوة عند تمام الحول من حيث الاداء لا الفقير اعليه فيشترط اهلية
الفقير عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده
سواء وكذا المرض الموت علة الحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث من الهبة والصدقة
والمحاباة ونحوها لكن بصفة اتصال الموت به اذ علة الحجر مرض الموت لا مطلق المرض
كان للورثة ولاية ابطال تبرعاته بما زاد على الثلث واذا برا من مرضه كان تبرعه نافذا
لان العلة لم تتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب اى معنى العلية في مرض الموت
ارجح منه في النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت
يحدث من المرض بترادف الالام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف
الذي تعلق به الحكم وهو النماء غير حادث به اذ النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن
وزيادة المال والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسومها في المرعى
وسفادها وكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى فيتخلل الانفصال
بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتقوى شبهه بالسبب وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة في
الادمي والصيد بصفة السراية حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم قبل السراية
واذا اتصل به الموت كان المودى جائزا عن الواجب وهذا لان السراية لما كانت صفة
للجرح لانه يقال جرح سار كان عدم الوصف مانعا عن الوجوب لا عن التعجيل موقوفا
على تمام العلة بوصفها وكذا علة العلة وهو ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة
هي من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم
بالعلة فكان الحكم ثمة يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يكون مضافا الى
العلة دون الواسطة وانما فصله عما قبله لان التاخر هنا الى ما هو في حكم الصفة لا الى حقيقتها
الا ترى ان الشراء الوصف بالملك وذلك نحو الرمي فانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء
في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح والحكم قد تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسايط
حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي لكن هذه الوسايط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي
علة لا سبا حتى وجب القصاص على الرامي ولم يعتبر هذه الوسايط اصلا فيه وكذا شرى القريب
فانه علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق بالحديث

بالحديث فصار العتق مضافا الى الشراء حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة يتادى به والتزكية
عند ابي حنيفة في معنى علة العلة اذ هي علة لظهور الرجم بشهادة الشهود وهي صيرورة الشهادة
موجبة للحكم بالرجم فكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه حتى ان المزكين لو شهدوا
اذا رجعوا ضمنوا عنده ولكن لما كانت التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة
ايضا فان المزكين رجعوا ضمنوا لانه علة من وجه وحكما لا اسما اخر الوصفين اعلم
ان الحكم اذا تعلق بوصفين احدهما غير مؤثر ويكون المؤثر علة والاخر شرطا اما اذا كانا
مؤثرين كان اخرهما وجودا علة معنى لكونه مؤثرا فيه وحكما لان الحكم يوجد عنده
لا اسما لان العلة تتم بوصفين جميعا فلا يكون احدهما علة حقيقة لا يقال لما شارك الوصف
الاول الثاني في الايجاب ينبغي ان يضاف الحكم اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح الثاني على الاول
بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المسألة
في السفينة والقدح الاخير في السكر وقد ذكر القرابة المحرمة للنكاح والملك للعتق في القريب
فان كل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلانها توجب الحرمة والرق يوجب الاذلال واما
الملك فلقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيعتبر كل منهما فان تاخر الملك
عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويصح به الكفارة عند الشراء ولو لم يكن
الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل الى المجموع لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة
وان تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم
ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان المدعي يصير معتقا بواسطة القرابة
والا لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب احدهما فان قيل هذا ينبغي ان يضاف الحكم
الى الشهادة الاخيرة حتى يضمن كل المتلف عند الرجوع قلنا الشهادة انما تعمل بقضاء الحاكم
والقضاء يقع بالمجموع وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض وللاول شبهة العلة ليس
سبب محض كما ذهب اليه بعض مشايخنا اذ هو ليس بطريق لثبوت الحكم بواسطة اخرى
كسائر الاسباب بل هو مؤثر في اثبات الحكم كالسبب وليس علة بنفسه ايضا لما ذكرنا
الشطر الثاني من العلة فله شبهة العلل ولهذا قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد
وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم هرويا في هروي لا يجوز لوجود الجنس
وكذا لو اسلم شعيرا في حنطة لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان
للنقد مزية على النسيئة عرفا فيثبت حرمتها بشبهة العلة لا يقال حقيقة الفضل
اولى لانا نقول ما ذكرناه محرم والمحرم راجح على المبيح ولان حرمة النساء اسرع ثبوتا

من حرمة الفضل لقوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد
هكذا احسن ولقائل ان يقول من الرأس لانم ان حرمة ربوا النسيئة اما ثبتت باحد وصفي
علة الربوا الا ان له شبهة العلل بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة كما دل عليه الحديث والا
يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو لا يجوز ولا يثبت به حرمة الفضل لانا اقوى الحرمتين
والعلة معلومة في الشرع فلا تثبت لما هو دونها في الدرجة ولا يلزم علينا شبهة فضل
الجودة عند وجود احد الوصفين لان الجودة والرداءة سقط اعتبارهما مع حصول المجانسة
بالنص والاجماع فمع حصول احد احدهما اولى ان يسقط ويساوي ما هو علة اسما حكما
لا معنى كالسفر والمرض للرخصة فان الرخصة في الشريعة مضافة اليهما فكان كل واحد
منهما علة اسما وحكم الرخصة بالنظر نحوه يثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما واما
المعنى المؤثر فيه فان الرخصة فهو المشقة التي يلحقه بالصوم دون المرض والسفر واليه
اشار تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا النوم علة للحدث اسما لان
الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عند النوم لا معنى اذ المعنى المؤثر في الحدث خروج
نجس من البدن او من احد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء فيه وذا غير موجود
في النوم غير ان المرض متنوع الى ما يكون سببا لزيادة المشقة والى ما ليس كذلك فاقيم
سبب المشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا ولما لا يكون كذلك فلا
بخلاف السفر فانه لا يتنوع فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن مشقة عادة
ولهذا فصل المسافة من انه غير انها قد يقل وقد يكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقط
المشقة اصلا وتعلق الحكم في كل الاحوال بالسفر وكذا استحداث ملك الوطي علة للثاني
علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى لان المؤثر في وجوب الاستبراء صيانة مائه
عن الخلط بماء اخر فانه حرام بالحديث والوطي من المشتري موجب ذلك على اعتبار وجود
العلوق من البايع لكن الشغل لما كان امرا باطنا اقيم السبب الداعي اليه وهو استحداث
الملك مقامه بخلاف ملك النكاح لان زواله لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة والطلاق
الوطي للزوج الثاني بدون الاستبراء لا يؤدي الى الخلط فافترقا وهذا اي الحاصل نوعان
اي اقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة الداعي اي السبب المفضي الى الشيء مقام
المدعو وهذا النوع يكون لمعنيين احدهما دفع الحرج عن الناس كالسفر والمرض فان كل منهما
سبب داع الى المشقة والعجز اقيم مقام المشقة وحقيقة العجز دفعا للحرج وثانيهما
الاحتياط كالنوم والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال فانهما سببان داعيان

١٧٢

الى خروج النجس والمني اقيما مقام الخارج احتياطا في العبادات والثاني اقامة الدليل مقام المدلول
والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تاثير له في المسبب او افضاء اليه والدليل يخلو
عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا يكون لمعنى واحد فقط وهو العجز عن الوقوف على
الحقيقة والفرق بين الحرج والعجز ان الاول ما يمكن الوقوف عليه لكن يتعسر والثاني ما لا يمكن
الوقوف عليه اصلا وذلك مثل الاخبار عن المحبة والعداوة اقيم مقام المحبة والعداوة في قوله
ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق فقالت احبك او ابغضك حتى وقع الطلاق عليها
بمجرد الاخبار لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر
الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير
والتخيير مقتصر على المجلس وكذا الاقدام على الطلاق زمان الطهر وهو زمان تجدد الرغبة دليل
دليل مساس الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على الحاجة
قال واما الشرط اعلم ان الشرط في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة لانها علامات دالة
على القرب وسمي ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاحا عبارة عما يتوقف
عليه تحقق الشيء ويكون خارجا عنه غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب
الاستقراء الى خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط
اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة اما الشرط المحض وهو ما يمتنع به وجود العلة
اي ما يمتنع بسبب التعلق به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة ويصير وجود الحكم
مضافا اليه دون وجوبه كالدخول في قوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق
موقوف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه وجودا عنده لا وجوبا به
بل وجوبه بقوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شيء حتى ان اركان العبادات كالقيام
والقراءة والركوع والسجود للصلوة ينعدم لعدم شرطها من الطهارة والنية وكذلك المعاملات
فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا ينعقد به العقد الا عند وجود الشرط وهو الشهود
ولذلك العلم لما كان شرطا للتكليف قلنا ان النص النازل لا حكم له في حق من اسلم في دار
الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شيء
منها وان وجد علة الوجوب وهو الوقت ونحوه لفقد شرطه وهو علم العبد بالخطاب في دار
الاسلام اقيم مقام العلم به قال وانما عرفنا الشرط بصيغة الحكم ان بعض مشايخنا منهم القاضي
الامام ابو زيد قالوا ان الشرط في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على اداء بدل
الكتابة او امانة وديانة مذكور على وفاق العادة فان جرت بان المولى انما يكاتب عبده
العادة تم

اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لان العلم ليس بشرط ولكن لان الشيوع الخطاب فيهم

اذا راى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم بل ذكره والسكوت عنه بمنزلة وكذلك
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم الآية وقوله تعالى فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم اذ القصر غير متعلق بالخوف اتفاقا قد المصنف ذكره وقال صيغة الشرط
وحروفه لا تخلو عن معنى الشرط حقيقة سيما في كلام الشارع لانه يؤدي الى انه لا فائدة ابدا
الشرط فيكون ذكره لغوا وكلام الله منزه عن ذلك واشار الى الجواب عن متمسكهم فقال
في الجواب عن قوله تعالى وكاتبوهم ان الامر لا يكون للايجاب فيكون للندب وهو المراد به
طردا بدلالة السياق وهو قوله تعالى فآتوهم من مال الله الذي آتاكم فقد جاء في التفسير ان
المراد به حط بعض بدل الكتابة وانه مندوب فكذا الاول اذ الاصل في الكلام ان يرد
سردا ملتئما وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم والندبة متعلقة اصلا
بالشرط وكذا آية الطول غير مذكور على وفاق العادة بل لبيان الندب وان نكاح الامة
مع طول الحرة وان كان مباحا الا انه غير مندوب اليه وانما ندب اليه عند عدم طول الحرة
وكذا قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا ليس محمولا على وفاق العادة بل هو على معنى الشرط حقيقة لان المراد به
قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف او تخفيف القراءة والركوع والسجود
والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنه وقصر الاحوال بلا كراهية متعلق بقيام
الخوف عيانا لا بنفس السفر اما قصر الذات فمتعلق بنفس السفر فان قيل هذا
ما نقض ما ذكرتم في باب الرخصة من الاستدلال بحديث عمر رضي الله عنه فان من قوله انقصر الصلوة
ونحن آمنون وتقرير النبي عليه السلام ذلك يفهم ان المراد به قصر الذات قلنا انما يلزم
التناقض اذا لو كان [illegible] تمرنا شيئا من فهمه تعليق قصر الذات من الآية وهو ممنوع
بل جاز ان يكون ذلك لما ظنه ان الوقت سبب الاربع في حق الكافة كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله لكن جرى التخفيف فيها بعذر الخوف فينبغي ان يبقى ما وراءه على الاصل
او لظنه ان ايات القران تقتضي اتمام الصلوة فلما جاز القصر في السفر مع الامن
تعجب منه وسال. والى هذا المحل ذهب قاضي القضاة المتكلم على انا نقول ان
ائمة التفسير اختلفوا في تفسير هذه الاية فبعضهم حمله على قصر الذات وابن عباس
حمله على قصر الاحوال والمشايخ رحمهم الله حملوه على القصرين في الموضعين باعتبار القولين
ومثله لا يعد تناقضا الا ترى ان الامام فخر الاسلام اورد القرء نظيرا للمشترك تارة



تارة ونظيرا للمجازي اخرى لما عرف اختلاف اهل اللغة فيه ولم يعد ذلك منه تناقضا
اتفاقا او نقول حمله على قصر الحال في هذا الباب في معرض الاعتراض على القائلين
بان الشرط فيه على وفاق العادة لان مقام الاستدلال والسائل لا متوجه له
فلا يتوجه عليه انك ناقضت لما ذكرت ان المراد به قصر الذات قال وكذا دلالة الشرط
اي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا ينفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط
مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها طالق او المراة التي تدخل الدار من نسائي طالق
هذا الكلام معنى الشرط ودلالته متوقف وجود الطلاق على وجود التزوج والدخول لان التزوج
والدخول دخلا على النكرة وهي المراة الغير المعينة والوصف في النكرة معتبر [illegible] واذا
اعتبر [illegible] في معنى الشرط الا ان الشرط [illegible]
وتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد ذلك فيها [illegible] وصار كانه قال ان تزوجت امراة
فهي طالق الا انه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه لان الصيغة ليست بشرط
صيغة بل هي شرط معنى فاستقام ذكر الجزاء بدون الفاء ايضا عملا بالشبهين كذا ذكره العلامة
النسفي بخلاف المعين اي بخلاف ما لو دخل الوصف على المعين بان اشار الى امراة وقال هذه المراة
التي اتزوجها او هذه المراة التي تدخل الدار طالق حيث لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في
المعين لغو فبقي قوله هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبية ويتنجز في المنكوحة ولو اتى بصريح
الشرط في الوجهين اي المنكر والمعرف مثل ان يقول ان تزوجت امراة فهي طالق او يقول ان
تزوجت هذه المراة فهي طالق يتعلق بالشرط في الوجهين جميعا ولقائل ان يقول قولهم ان صيغة
الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم انما التعلق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم
والتوفيق بين كلاميهم صعب واما الشرط الذي في حكم العلة وهو كل شرط لا يعارضه علة
صالحة لان يضاف الحكم اليها والاولى ان يزيد قيدا [illegible] ويقول لا يعارضه علة ولا سبب
لانه اذا لم يصلح العلة وصلح السبب يضاف الى السبب دون الشرط كما يلوح من تقرير كلامه
مثل حفر البئر فانه شرط للتلف حقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب محض الا ترى
انه لو نام على غصن فقطع الغصن فوقع لم يوجد فيه سبب لا علة لكن الارض كانت ممسكة
وهي ما يستقر به الشيء مانعة عمل الثقل والحفر ازالة المانع فكان شرطا لكن العلة وهو الثقل
ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لانه امر طبيعي لا تعدي فيه ولا يصلح اضافة ضمان العدوان
اليه وكذا لا يخفى ان في هذا التعليل تساهلا والمشي مباح بلا شبهة [illegible] لما تعذر الاضافة
الى العلة ينبغي ان يضاف الى السبب لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح

بلا شبهة وهو اضمان العدوان ولا يجب بدونه حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان
تعمد المرور على البير فوقع فيها وهلك يضاف سقوطه الى تعديه دون الحافر ولكن الشرط سببه
بالعلل لانه تتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة وجوبه فاقيم مقام العلة في الضمان
الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها قوله في ضمان النفس اي فيما اذا تلف
في البير انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء من الحيوان وهو احترز عن ايجاب
الضمان فاما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة
ولم توجد وعلى هذا قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق والذي
لو قطع حبل قنديل معلق فانه يضمن القاطع وان كان كل واحد من الشق والقطع
شرطا للتلف لكونهما ازالة للمانع من السيلان والسقوط والعلة السيلان والثقل
لكنهما لما كانا طبيعيتين لم يصلح اضافة الضمان اليهما فاقيم الشرط الموصوف بالتعدي
وهو القطع والشق مقام العلة في هذه الصور لما ذكرنا وكذا قلنا ان من غصب حنطة
فزرعها في ارض غيره ان الغلة اي الزرع للغاصب عندنا لا لصاحب الحنطة كما قال الشافعي
وان كان القاؤها شرطا للنماء والعلة طبع الارض والهواء والماء لكنها لما كانت
مسخرة بتقدير الله ولا اختيار لها لم يصلح لاضافة الحكم اليها مع وجود فعل فاعل
مختار وهو المزارع فجعل الالقاء الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم حتى لو سقط الحب
في الارض من غير صنع احد بان هب به الريح تعذر جعل الشرط وهو سقوط الحب في الارض
خلفا عنها لانه لا يصلح اضافة الحكم اليه وجعل المحل الذي هو في حكم الشرط اذ المحل
شروط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا لما خرج من الزرع
كذا ذكره شمس الائمة ووقع في بعض النسخ ويكون الخارج لصاحب الارض وهو خلاف
ما ذكره شمس الائمة قال واما اذا كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يكن
الشرط في حكم العلة لان الاضافة الى العلة لكونها مؤثرة في ثبوت الحكم اولى من الاضافة
الى ما له شبهة العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة
لاضافة التلف اليها ولهذا قلنا ان شهود العلة وشهود السبب اذا اجتمعا سقط
حكم السبب ووجب الضمان على شهود العلة خاصة كشهود التخيير والاختيار اذا
اجتمعا بان شهد اثنان انه قال لامراته انت طالق ان شئت واخران انها قالت شئت
ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لان التخيير سبب لانه طريق يفضي اليه
والاختيار علة للطلاق فشهود الاختيار اثبتوا العلة زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون

١٧٣

ولا يضمن شهود السبب شيئا وقلنا اذا احتفر الحافر للبير مع ولي الهالك فيها فقال
الحافر انه اسقط نفسه فيها وقال الولي بل وقع فيها كان القول قول الحافر استحسانا والقياس
ان يكون القول قول الولي كذا ذهب اليه ابو يوسف لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر
بدعوى القاء النفس يريد اسقاطه ذلك عن نفسه فلا يقبل قوله الا انها استحسنا قول
الحافر لانه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وينكر خلافة الشرط
عن العلة التي هو خلاف الاصل فكان القول قوله بخلاف ما اذا ادعى الجارح ان المجروح مات
بسبب آخر وقال الولي انه مات من تلك الجراحة حيث يكون القول قول الولي لان الجارح صنع
علة والصاحب شرطا والاصل في العلة الصلاحية للحكم فكان الولي هو المتمسك بالاصل فكذلك
لما نفذ القضاء ظاهرا وباطنا بشهود الزور عند ابي حنيفة رحمه الله فيمن قال لعبده ان لم يكن
رطل ...
لان قضاء القاضي ... لما نفذ ظاهرا وباطنا كان العتق ...
الشرط ... مثبتا ان علة العتق ... لانها شهدا ان المولى علق عتقه بشرط موجود والتعليق
بشرط موجود تنجيز فكانهما شهدا بتنجيز العتق كاذبين ... ولا ... وان اثبتا شرط العتق
زورا لكن علة العتق ... المولى ... للضمان ...
... ملكه وكان مباحا والضمان معتبر بالعدوان فجعل الشرط في معنى العلة كما في حفر البير
وان قيل ... القضاء ... بالبطلان ... الشهود ...
... فلما ... الامر كذلك ... نفوذ القضاء ... لتعذر ...
... المعرفة ... الشهود ... بخلاف ...
ما لو رجع شهود الشرط واليمين حيث يجب الضمان على شهود اليمين خاصة لان الجانب
... العتق ... بالرجوع يصلح للضمان
العدوان فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة واما عندهما فالعتق حصل
... لا بالقضاء لكونه غير نافذ عندهما فلم يضمنا شيئا واما الشرط الذي له حكم السبب
وهو ان يعترض على الشرط فعل مختار غير منسوب اليه فلا يكون في معنى العلة وان يكون
الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد الغير

حتى ابق فانه لم يضمن قيمته عند اصحابنا لان حله سبب الاباق في الحقيقة لانه ازال المانع من الاباق الذي هو علة التلف مالية العبد وقد اعترض عليه فعل مختار صالح لاضافة التلف اليه وهو الاباق فمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط لكن الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف كان له حكم السبب لان السبب التي يتقدمه لكونه مقتضيا اليه وشرطه يكون متاخرا عن صورة العلة وجودا ولا يرد عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض عليه فعل مختار لان الامر بالاباق هو استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيصير الآمر غاصبا كما اذا استخدمه بخدمة يضاف التلف اليه وعن هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف ان من فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة من فور ذلك انه لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر حيث يضمن الحافر لانه لا اختيار في السقوط حتى او قصد بعضه فرماها هدر دمه لان ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار قصدا ولهذا الواقع على قنطرة وامليه موضوعة بغير حق او على موضع رش انسانا عالما به فزلق هدر دمه ولم يضمن الواضع والراش شيئا وقوله عالما به يتعلق بالصورتين ومحمد يقول ان فعل الدابة هدر شرعا فيجعل كالعادم بلا اختيار وصار كسيلان المايع من الزق فلا يصلح لاضافة الحكم اليه فيكون مضافا الى الشرط السابق بخلاف اباق العبد فانه صالح شرعا لاضافة الحكم اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب محله الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع النسبة عن فعل العبد الآمر انه اذا ارسل كلبه على صيد من سننه ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه لا يوكل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت منه او يسرة وان فعلها معتبر في قطع حكم ارسال صاحبها الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك الحالة وكذا من القى نارا في الطريق فهبت به الريح الى ارض جاره حتى احرقت كدسه او القى شيئا من الهوام في الطريق فانقلبت من مكانها الى مكان اخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه لان هبوب الريح بعدما القي غير مضاف اليه وكذا لدغ الحية بعدما تحركت بخلاف ما اذا احرقت قبل الوقوع على الارض او لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسبيبا فيضمن



مضمن ... هذا الى ان اعتراض فعل فاعل مختار يقطع نسبة الحكم الى الشرط والسبب من اشالي كلبا على انسان فمزق ثيابه او على صيد مملوك لغيره فقتله فانه لا يضمن شيئا لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه لان الكلب يعمل بطبعه لا بمجرد الاشلاء لا يكون سايقا له لانه غير محمول على ذلك فبقي فعل الدابة غير مضاف اليه وكان هدرا حتى لو كان سايقا له بان كان يعدو خلفه ... ما اتلفه الكلب ... فعلى هذا ينبغي ان لا يضاف فعل الكلب الى المرسل ايضا في حق الحل حتى لو قتل صيدا بعد الارسال فعلى هذا ... المرسل ... لا يحل ... الاصطياد من باب المكاسب قال الله فاصطادوا فينبغي امر ... الى الحرج ... الامكان ... الى الاستحسان ... في ضمان العدوان ... والسبب ومع الشك في السبب الموجب الضمان لا يجب الضمان ... اما الذي هو شرط ... الاحرا بها اول الشرطين في حكم متعلق بها لان الحكم غير مضاف اليه وجودا عنده ولهذا لم يعتبر علماؤنا قيام الملك عند وجوده في قوله ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلاثا حتى لو ابانها وانقضت عدتها فكلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف طلقت ثلاثا مع الواحدة الاولى والمسئلة على اربعة اوجه اما ان وجد الشرطان في الملك فيقع الثلاث اجماعا او وجدا في غير الملك او وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك فتطلق عندنا خلافا لزفر لانه اعتبر الشرط الاول بالثاني لاستوائهما في توقف الجزاء عليهما فصار كشرط واحد ثم الملك شرط عند وجود الثاني فكذا عند الاول ونحن نقول قيام الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء وانه لا ينزل الا عند اخرهما وجودا فلو اعتبر الملك عند وجوده انما اعتبر لبقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين لان محلها الذمة فكانت باقية ببقاء محلها ... الفاضل السمرقندي وفيه نظر اذا ... ان الاول شرط اسما ... بل الشرط اسما وحكما هو المجموع ... شرطا فانهم قالوا ان ... للصلوة واما الشرط الذي هو علامة فمثل الاحصان لايجاب الرجم في باب الزنا والدليل على كونه علامة لا شرطا ان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى حين وجوده كما في تعليق العتاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم فعرفنا ان الاحصان كان معرفا لحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة له لا شرطا هذا هو اختيار بعض المتاخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة مستدلين بان الشرط

ما يتوقف عليه تاثير الموثر والاحصان بهذه المثابة فان تاثير الزنا في الرجم متوقف على
وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا لا يحل بشرطية كشروط الصلوة التي تتقدمها وقوله
فلهذا الا يضمن اي لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا الحال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافها من العلل اصلا
ويقبل فيه شهادة الرجال مع النساء عندنا خلافا لزفر لانه لما كان معرفا كانت هذه
الحالة كغيرها من الاحوال في حكم الشهادة فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامراتين في غير هذه
الحالة فكذلك في هذه الحالة فان قيل انا نثبت النكاح بهذه الحجة الشهادة لكن لا نثبت التمكن
للامام من اقامة الرجم لانه كما لا مدخل لشهادة النساء في ايجاب الرجم لا مدخل لشهادتهن
في اثبات التمكن من اقامة الرجم بدليل ان الزاني لو كان عبدا مسلما لذمي فشهد عليه
ذميان ان مولاه اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يتمكن الامام
من اقامة الرجم لانه لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم
في اثبات التمكن من اقامة الرجم عليه قلنا ان شهادة الكافر على المسلم فيما ينكره
المسلم او يتضرر به غير مقبولة وفي اثبات سبق العتق في المسئلة المذكورة ضرر له حيث
يتعلق به العقوبة عليه فلهذا لم يقبل بخلاف شهادة النساء مع الرجال حيث يكون
مقبولة فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا او وجودا وان تضرر به المسلم ومنها ما يتعلق به
ذلك فلهذا قبلت قال وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط اذا كان بمعنى العلامة لا يتعلق
به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رح في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا
فراش قائم ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا يقبل عندهما شهادة القابلة في
ما اذا قصد الوعلق طلاقها بالولادة ولم يعترف بانها حبلى ثم شهدت القابلة على الولادة
حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة حتى يقع الطلاق لان الولادة شرط بمعنى العلامة
فانها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب
مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فيقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة ويثبت ما كان
تبعا لها وهو الطلاق المعلق بالولادة وابو حنيفة رح يقول الولادة شرط محض للطلاق
والعتاق المعلق بها من حيث انه يمتنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الا عند
وجودها وشرط الحكم لا يثبت الا بكمال الحجة وكذا الولادة شرط محض للنسب في حقنا

١٧٦

في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن
فما كان باطنا جعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في
حق من لم يعلم به واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا لا يثبت الا بما هو حجة لاثبات
النسب بخلاف ما لو كان الفراش قائما لان الفراش سبب للنسب قبل الولادة في حقنا
لا يثبت الا بما هو حجة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر
الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وعلى هذا قال ابو حنيفة رح في استهلال
المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما
يظهر عند استهلاله فيصير مضافا اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة
القابلة وقالا ان الاستهلال معرف محض لان حيوة الولد لا يضاف اليه وجوبا ولا وجودا
ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك
في حالة التوريث فصل في الاحتجاج بلا دليل لما فرغ من بيان الطرق الصحيحة
في الاحتجاج على الخصم شرع في بيان الطرق الضعيفة منها الاحتجاج بلا دليل جعله بعضهم
حجة النافي على خصمه وعندنا لا يكون حجة على خصمه اصلا وطريق الاحتجاج به عندهم
انهم متى حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه لا دليل على ثبوته وكل ما
لا دليل على ثبوته وجب نفيه اما بيان انه لا دليل عليه فربما يثبتون ذلك بنقل ادلة
المثبتين لذلك ثم بيان فسادها وربما يقيمون الدلالة على حصر وجوه الادلة ثم يبينون
انتفائها بعدم وجدانهم اياها اما بيان ان ما لا دليل عليه وجب نفيه فهم يثبتون ذلك بالمعقول
والمنقول اما المعقول فهو ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يستلزم القدح في الضروريات
والنظريات فكان باطلا اما بيان اداءه الى القدح في الضروريات فهو انا لو جوزنا ذلك
يلزمنا تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة وسيول عظيمة ونحن لا نراها واما بيان ادائه
الى القدح في النظريات فهو انا نستدل بدليل على شيء واذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه
فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطا لم نقف عليه ومع هذا التجويز لا يمكن تحصيل اليقين
الا بعد دفع هذا التجويز ودفعه ان كان بدليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل فثبت ان تجويز ما لا دليل عليه يورث القدح في الضروريات والنظريات
واما المنقول فهو ان الله تعالى علمنا الاحتجاج به على نفي الشرك بقوله ومن يدع مع الله
الها آخر لا برهان له به وعلى نفيه علم الاحتجاج به على نفي التحريم بقوله قل لا اجد فيما اوحي

الى محرما على طاعم يطعمه الاية ولنا قوله تع وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد علم نبيه مطالبة النفاة بالاقامة الحجة على نفي الدخول وذلك
تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي ولان الدليل ايضا فصل الخصومات وان انكار الخصم
لا يكون حجة للمنكر في المدعى حتى كان للمدعي احضاره مرة بعد اخرى وتحليفه وتكفيله بعد
او بنفس العين المدعا بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم يبق للمدعي على المدعى عليه
سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي لا تقابل السيما ان القول قول المنكر لان ذلك
لدلالة الظاهر له اذ الاصل في الذمم البراءة ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى
لا يصير المدعي مقضيا عليه بشيء لكنه لا يتعرض له ما لم يات بحجة شرعية هذا غاية تحريره وفيه
نظر لان الاية خارجة عن محل النزاع لانهم ادعوا حصر دخول الجنة عليهم فطولبوا بالبرهان
على الحصر لا على النفي سلمنا ذلك لكنهم ما استدلوا على نفيهم بلا دليل حتى يتم التقريب وكذا باب
الخصومات والدعاوى لان احدا لم يقل ان مجرد قول الخصم لا دليل حجة على الخصم الاخر على
ان يورد الخصم دليلا على مدعاه فلا بد من استماعه والنظر فيه لذلك يومر بالحضور ليسمع حجة
خصمه ويدفع ان كان له دفع صحيح والا الزم ثانيا نقول لهم اما ان تعنوا به انكم لم تعرفوا دليلا
على ثبوته او تعنوا به انه ليس عليه دليل في نفس الامر فان عنيتم الثاني منعناه وان عنيتم الاول
فيكون هذا منكم جهلا بالدليل وجهلكم لا يكون حجة على خصمكم اذ الناس متفاوتون في العلم
بالادلة قال الله تع وفوق كل ذي علم عليم والله اعلم هذا النوع من الاحتجاج فيما نفي الله تع
لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية فباخباره ان لا برهان لمن يدعي
الشرك حصل لنا علم اليقين بان لا دليل على الشرك بوجه وقال ان نفي انه حجة لابقاء
ما ثبت بدليله لا الاثبات ما لم يعلم ثبوته فيبنى على اصله هذا ابطال الصلح على الانكار
لان نفي المنكر دعوى المدعي مستند الى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل كان
المدعا دينا او اليد التي هي دليل الملك اذا كان المدعا عينا فيكون حجة له على خصمه في
ابقاء ما ثبت بدليله وبعد ما ظهرت براءة ذمته او ثبوت ملكه فيما في يده بهذا الدليل
يكون اخذ المال رشوة على الكف عن الدعوى فكان باطلا وعندنا الاحتجاج بلا دليل
لم يكن حجة لواحد من الخصمين على الاخر لا في الابقاء ولا في الاثبات لانه احتجاج بالجهل
ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء
وجاز النسخ كما مر تحقيقه في باب النسخ فعلم ان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته محتمل كدعوى

كدعوى الاثبات فيما لم يعلم ثبوته واذا كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر وبملكه
فيما في يده في مسئلة الصلح على الانكار غير متعرض للبقاء وكان خبر كل واحد منهما محتملا فكما لم يكن
خبر المدعي حجة على المدعا عليه في الزام التسليم فكذلك خبر المدعا عليه لا يكون حجة على المدعي في
فساد الاعتياض فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوضا حقيقة في زعمه فلا يكون رشوة ولهذا صح
الصلح من الاجنبي ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعي بيمينه لما جاز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر المدعي
انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي وقيل هذا الاصل فاسقا مجهول الحال اي من لا يعلم
رقيته ولا حريته حر باعتبار ظاهر الحال فلو جنى عليه جناية وزعم الجاني انه رقيق او قذف
هذا انسانا وزعم انه رقيق وقال المقذوف بل انت حر بناء على الاصل فانه لا يجب على القاذف
حد الاحرار ولا على الجاني ارشهم بدون البينة على الحرية وكذا لو اشترى شقصا
من دار فطلب الشفيع الشفعة فانكر المشتري ملك الشفيع فيما في يده يكون القول
قول المشتري في انكاره حق الشفعة لان خبر كل واحد محتمل فلا يكون حجة على خصمه في
استحقاق ما في يده وقال الشافعي يستحق بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي دليل
ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له ان ياخذه وانما فرضنا المسئلة في الشقص
لان الشفعة عنده لا تجب بالجوار وقال علماؤنا لو ضمن قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول فان القول قول المولى حتى لا يعتق العبد
وان كان العبد متمسكا بالاصل وهو عدم الدخول الا انه لا يصلح للالزام على السيد وقال
الشافعي لما كان الاصل عدم الدخول ولا دليل على الدخول كان حجة على المولى الا اذا اثبت
الدخول بدليله وكذا قالوا لو قال زوج المراة المعتدة اخبرتني ان عدتها انقضت وذلك
في مدة ينقضي في مثلها العدة وكذبته المراة يحل له ان يتزوج اختها او اربعا سواها ولا
يسقط عنه نفقتها ولا سكناها خلافا لزفر وهو يقول العدة كانت واجبة بدليل فظهرا
فتبقى الى وجود دليل المزيل ونحن نقول نعم ان العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء
والانقضاء فلا يتعدى قول كل واحد منهما الى صاحبه فقسمنا الاحكام بينهما وقلنا
ما كان حقا للزوج يثبت بقوله وما كان حقا لها يبقى بقولها وما كان مشتركا بينهما كالنسب
يبقى ومن ضرورته بقاء الفراش بخلاف ما اذا كانت المدة بحيث لا تحتمل الانقضاء اذ البقاء
فيه متيقن به فكان القول قولها وقلنا جميعا بمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا
ولزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري اما على اصلنا فلان قول كل واحد من المتعاقدين
لا يعدو قايله ولو لم يجز البيع لعدا قايله وهو البائع فاقرار المشتري انه حر يظهر في حقه

حتى تعتق عليه كما اذا اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ذلك اذنا له ولا يظهر في حق البايع حتى يجوز بيعه ويكون ملكا له اعنى في حق البايع فداء في حق المشتري بتخليصه واما على اصل الشافعي فقول البايع انه ليس بحر وهو مملوك مستند الى دليل وهو الملك الثابت له فصار ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه واما قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه ويجب الثمن عليه ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه

ومن الاحتجاج بلا دليل العمل باستصحاب الحال اعلم ان الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء مثل قول جماعة لا زكوة في مال الصبي لان الاصل عدم الوجوب فيستصحبه الا بدليل وهذا النوع من الاحتجاج فاسد عندنا لان البقاء في الموجود والمعدوم يستغني عن دليله اي لا يفتقر اليه اذ ليس ذلك موجبه الا ترى ان عدم الشراء في الحال لا يمنع حدوث الشراء في المستقبل والشراء الموجب للملك لا يمنع زواله في المستقبل بدليله فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب بقاءه وان بقاؤه فيما عرف ثبوته بدليله يحتمل كثبوته بما لم يعرف ثبوته بدليله فلم يكن حجة على خصمه لانه ان كان يلزم باعتبار احد الاحتمالين فالاخر يدفعه بالاحتمال الاخر والدفع ايسر بخلاف العام فانه بنفس موجب للحكم في جميع ما يتناوله قطعا على احتمال دليل الخصوص فيما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بنفس موجب له ومعنا الدليل المثبت للحكم لا يكون متعرضا للازمنة اصلا فلا يكون ثبوته في الازمنة الاتية بدليل مثبت له فان قيل اذا شهد الشهود ان المدعا كان ملكا للمدعي قبلت شهادتهم اجماعا وصارت حجة على الغير حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال وان لم يقولوا انه ملكه في الحال وكذا من تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه الوضوء ولزمه اداء الصلوة وصح اقتداء الغير به وان كان متيقنا بالوضوء ومن تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث حتى لا يجوز له اداء الصلوة الا بعد الطهارة وكذا يثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وهو يملكه ويجب الشفعة وبقاء ملكه بالاستصحاب وقد صلح حجة موجبة على الغير في هذه المسائل المتنازع فيها لانها من جنس ما بقي بدليله اذ حكم الشراء الملك المؤبد وكذا حكم النكاح والوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك يوجب ملكا مؤبدا الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا بان يقول اشتريت الى كذا او نكحت الى كذا او توضأت الى كذا فلما لم يكن حكمها مؤبدا الصحيح وان احتمل احكامها السقوط بوجود المناقض فيقبل بدون العارض



العارض اما حكم التأبيد فكان البقاء بدليل فكان حجة على الغير وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود والامر المطلق في حيوة النبي عليه السلام الا ترى انه كان محتملا للوقت في الاستصحاب بخلاف ما بعد الوفات لان الدلايل صارت موجبة قطعا بوفاته عليه السلام مع تقريرها بحيث لم يحتمل النسخ فبقاؤها ح بدليل مبقي سوى الدليل الموجب والاول الحلال ما جرى على لسانه الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لسانه الى يوم القيامة فان قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر الناسخ ان لم يكن مقطوعا به في حيوته عليه السلام لم يكن النصوص حجة ح قلنا البقاء بعد الامر انما يكون باستصحاب الحال كبقاء حيوة المفقود حتى جاز نسخ خبر الواحد على ما مر بيانه في باب النسخ الا ان الواجب علينا العمل بما ظهر عندنا من الدليل لا بما غاب عنا من الناسخ فقبل ظهوره يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك به في الزام الخصم في اثبات الحكم ابتداء فاما التمسك به لبقاء الحكم او لنفي الناسخ فلا حتى لا يكون حجة على من انكر البقاء بناسخ هذا وان قوله حكم الشراء الملك المؤبد يناقض ما ذكره في باب النسخ ان الشراء يثبت به الملك دون البقاء بل ما ذكر انتفاؤه في اول باب الاستصحاب فتامل قال وهو على اربعة اوجه اي الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه احدها الاحتجاج به مع القطع بانعدام الدليل المغير بطريق الحس او بخبر الشارع وهذا صحيح بلا خلاف علمنا الاحتجاج به في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وثانيها الاحتجاج به لعدم دليل مغير ثابت بالنظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام المغير من حيث لم يظفر به وهذا من الاستصحاب يصلح لابلاء العذر ولا يصلح حجة على الغير عندنا لاحتمال قيام المغير عند غيره اذ فوق كل ذي علم عليم خلافا للشافعي والشيخ الامام ابي منصور وبعض مشايخنا لان الظاهر في كل ثابت بقاؤه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه فلم يظفر به وكان الحكم باقيا بغير احتهاد منه فيكون حجة على الغير وثالثها الاحتجاج به قبل التامل في طلب الدليل المغير وهذا باطل بالاتفاق جهل محض والجهل لا يكون حجة ولا عذرا عند التمكن من طلب الدليل كالجهل بالشرايع لا يكون حجة وعذرا لمن اسلم في دارنا بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فان الجهل يكون عذرا له وكذا من اشتبه عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها فانه يتحرى ويصلي ويكون معذورا وان اخطأ جهة القبلة بخلاف غير المتحري لا يكون معذورا ورابعها التمسك بالاستصحاب لاثبات حكم مبتدأ وهذا خطأ محض

لا و لا الاستصحاب كاسمه عبارة عن ابقاء ما كان لانعدام المغير لا في اثبات الحكم به ابتداء بتغييره اسما ومعنى فلهذا قلنا في المفقود انه كان حيا فيتمسك به حتى يقوم دليل موته وكذلك ملكه ثابت له فيتمسك به لابقاء ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة في اثبات ملك آخر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فان الثابت لا يزول بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك وبعض اصحاب الشافعي يجوزون التمسك بالاستصحاب في ابتداء الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا انه يرث لم يشعروا انه لا قسمة الا به بل باعتبار انه يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث اذ الوراثة خلافة وقد ثبت حيوة المفقود بالاستصحاب وهو حجة على الغير عنده فيكون الاستصحاب حجة في اثبات الارث له لكن بواسطة بقاء الحيوة له لا ابتداء وعلى هذا قال ابو يوسف اذا ادعى عينا في يد انسان انه ميراث عن ابيه واقام شاهدين فشهدا ان هذا كان لابيه قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة فانما يبقى الملك الذي كان للمورث بعينه ولهذا يرد الوارث ما اشتراه المورث بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث وما ثبت من الملك يبقى لاستغنائه البقاء عن دليل ولكنها في الاصح المالكية تثبت للوارث ابتداء في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا يثبت في حق الوارث من الاحكام ما لا يثبت في حق مورثه من وجوب الاستبراء وحل الوطي وحرمته لجواز ان يكون الامة المشتراة حلالا لاحدهما دون الآخر بان كانت اخت الرضاع لاحدهما دون الاخر وانما يكون هذا ابقاء في حق المورث ان لو حضر بنفسه وادعى ان هذا العين ملكه وشهد الشهود له بان المدعى كان للمدعي قبلت شهادتهم اتفاقا كما لو شهدوا ان هذا المدعا ملكه الآن

فصل في بيان الاهلية اعلم ان اهلية الانسان للشيء في اللغة عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي نوعان اهلية وجوب واهلية اداء وقد ذكرنا ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عن تفريغها اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة والذمة لغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يراعون حلفا ولا عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وشرعا مختلف فيها فمنهم من جعلها وصفا وعرفها بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب له وعليه واعترض عليه بان العقل بهذه الحيثية اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة بالاتفاق قلنا لا نم انه غير الذمة بل ظاهر كلام هذا القائل يشعر بانه هو العقل كما سنشير اليه غاية الامر

الامر انه لا انفصال بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة ويطلق عليهما اسم الذمة ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار الامام فخر الاسلام والمصنف ره فلهذا عرفها بانها نفس لها عهد فان الانسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون ساير الحيوانات حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي ولو انقلب على مال انسان فاتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع وهذه الذمة الصالحة انما ثبتت له بناء على العهد السابق الذي جرى بين العبد وبين ربه يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عن ذلك بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الاية قال بعض المفسرين معناه ان الله تعالى لما خلق آدم صلوات الله عليه وسلامه اخرج ذريته من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله تعالى الست بربكم فاجابوه ببلى وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا كما يكون واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك والله قال جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور قدس الله روحه وردّ التفسير الاول بوجوه ذكرها في التأويلات منها ان ظاهر الاية يرد تفسيرهم هذا اذ الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني آدم وتفسيرهم يدل على اخراج الذرية من ظهر آدم عم فان قلت هذا التفسير ايضا خالف اجماع الفقهاء لانهم قائلون بالذمة والتمثيل ينافيها قلت لا نم انه خالف اجماعهم غاية الامر انه خالف تفسير بعض الفقهاء الذمة بمعنى العهد السابق لكن لا يخالف قول البعض الذين اختاروا التفسير الاول للذمة لانا قد بينا ان المراد بالذمة العقل وظاهر كلام قاضي ابو زيد في التقويم يشير الى ان المراد بالذمة العقل ثم الجنين قبل الانفصال هو جزء من وجه من الام حتى الانفصال عن امه جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها اما العرض بالمقراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكن لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال ويصير ذمة نفسا براسه حتى ... للارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا واذا كان جزء الام من وجه لم يكن له ذمة مطلقة اي ... صالحة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب ولم يصلح لان يجب عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب فاذا انفصل عن الام

ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب له وعليه حتى لو انقلب
على مال انسان فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا يلزم عليه مهر امرأته بعقد الولي عليه ان
الوجوب اي نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل لحكمه وهو الاداء عن اختيار حتى يظهر المطيع
به من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا فجاز ان يعدم
الوجوب لانعدام حكمه كما يعدم بانعدام سببه ومحله ولهذا اي ولان الوجوب ينعدم
لانعدام حكمه قلنا ان الاب اذا قتل ابنه لا يجب عليه القصاص لانعدام حكمه وهو
استيفاؤه من الاب وقلنا ايضا لم يجب على الكافر شئ من فروع الشرائع التي هي
الطاعات لان حكمها الاداء وفايدته نيل ثواب الآخرة والكافر مع صفة الكفر ليس اهلا
لاداء العبادة لان الفرع لا يصح بدون الاصل ولا للثواب وذلك ظاهر والزمه الايمان
لانه اهل لحكمه وهو الاداء وفايدته وهو الثواب اعلم انه لا خلاف ان الكافر اهل
لاحكام لا يراد بها وجه الله تع مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص
لانه اهل لادائها اذ المقصود من المعاملات مصالح الدنيا وهم الحق بامور الدنيا من
المسلمين لانهم آثروا الدنيا على العقبى وكذا المقصود من العقوبات الانزجار عن
الاقدام على اسبابها والكافر اليق بها وهو عقوبة وزجر من المومن ولا خلاف ايضا
ان الكافر يواخذ بترك الاعتقاد بالفروع لان ذلك منهم كفر على كفر فاما وجوب الاداء
في الدنيا فقد اختلفوا فيه فذهب عامة مشايخ ما وراء النهر ان ذلك غير متحقق في حق
الكفار واليه ذهب القاضي ابو زيد والشيخان والمصنف وقال العراقيون من مشايخنا
وان شي والمعتزلة وعامة اهل الحديث بتحققه في حقهم وفايدة الخلاف لا يظهر في احكام
الدنيا فانهم لو ادوها حالة الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
قضاؤها بالاجماع وانما يظهر في حق احكام الآخرة فعند الفريق الاول لا يعاقبون بتركها
عملا وعند الفريق الثاني يعاقبون بتركها كما يعاقبون بترك الايمان كذا في الميزان واحتج
الفريق الاول بما ذكرنا وبان الصلوة مثلا اذا وجبت على الكافر فلا يخ اما ان وجبت
في حال الكفر او بعده لا يجوز الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا بها
وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام ولم يجعل مخاطبا بالشرايع
بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية العبادات فلا يجوز ان يثبت مقتضى
لغيره وفيه نظر لان الله تع ما امر العباد بالطاعات وحدها حتى يثبت الايمان اقتضاء
وتبعا بل امرهم بالايمان والطاعات جميعا فيكون الايمان مامورا به صريحا لا تبعا واقتضاء



واقتضاء ولان العقول بعدم وجوب اداء العبادات مع القول بانهم مواخذون بترك
اعتقاد وجوبها عليهم مما يتنافيان وتمسك الفريق الثاني بقوله تع فلا صدق ولا صلى
وبقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وبقوله تع فويل للمشركين الذين
لا يوتون الزكوة فلو لم يكن الاداء واجبا عليهم لما عوقبوا بتركه وبان المقتضي للوجوب
لا يثبت عند انعدام حكمه قلنا لا يجب على الصبي ساير العبادات الخالصة
المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج وان وجد سببها
ومحلها لعدم حكمه وهو الاداء على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح اذ ذلك لا يتصور
من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه جبري لا اختياري
فلا يصلح طاعة ولو جعلنا اداء الولي كادائه فيما هو مالي محض يكون المقصود المال
لا الاداء وهو باطل في حق القرب قال وما كان من حقوق العباد اعلم ان ما كان
من حقوق العباد كالغرم والعوض يجب على الصبي وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت
حكمه وهو اداء العين اذ المقصود هو المال ملكا لا الاداء لان الغرض جبر الغاية او حصول
الربح وذلك يحصل بعين المال واداء وليه في حصول هذا المقصود كادائه وكذا الصلة
التي لها شبه بالمونة كنفقة الزوجات والاقارب يجب على الصبي عند وجود سببه اما
نفقة الزوجات فلانها يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة
واما نفقة الاقارب فمونة اليسار ولهذا لا يجب على من لا يسار له والمقصود سد خلة
المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء الولي كادائه فلم يكن الوجوب
خاليا عن حكمه فلم يعدم الا اذا كان صلة فيها معنى الجزاء لم يكن الصبي من اهل وجوبه عليه
وذلك كتحمل العقل فانه صلة لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد
الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة دون النساء لانهن لسن من اهل الحفظ والصبي
ليس من اهل الجزاء لانه عقوبة والصبي ليس من اهلها وما كان مونة في الاصل كالعشر
والخراج يجب عليه لان حكمه وهو الاداء يحتمل النيابة لان معنى القربة فيها غير مقصود
وكان اداء الولي كادائه اما ما يشوبه معنى المونة كصدقة الفطر يلزمه عند محمد لرجحان معنى
العبادة والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكوة ولزمه عندهما الحاقا
بالمون المحضة قال واذا عقل واحتمل الاداء اعلم ان الايمان لا يجب على الصبي قبل
ان يعقل بلا خلاف لعدم اهلية الاداء عن اختيار امتثالا لامره واذا عقل واحتمل
اداءه يصح منه الايمان في حق احكام الدنيا والآخرة عندنا بلا خلاف وانما الخلاف في وجوبه

قوله لعدم اهلية الاداء ان لعدم الاختيار وهو العقل

عليه حتى قالت المعتزلة بوجوب الاداء عليه حتى قالوا انه لم يكن معذورا في الكفر بعد اهلية التامل
والتفكر في صفات الله تعالى وقال الامام شمس الائمة الحلواني والقاضي والامام ابو زيد الدبوسي والامام
فخر الاسلام رح بنفس وجوب الايمان عليه دون وجوب ادائه لان نفس الوجوب انما هي باسباب
وهي الاثار الدالة على ربوبيته وصلاحية الذمة وهما ثابتان في حق الصبي العاقل وحكمه
وهو الاداء عن اختيار متحقق فيثبت الوجوب لتحقق المقتضي وعدم المانع ولهذا الرأي له مع فرحها
حتى لا يلزم عليه تجديد الايمان بعد بلوغه ولا يلزم انا لا نقول بوجوب اصل الصلوة عليه
بعد ان يعقل لانه يؤدي الى ان يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ بخلاف وجوب الايمان
فانه لا يؤدي الى ذلك ولان امراة الكافر المراهق اذا اسلمت وابى هو الاسلام بعد
ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما فلو لم يثبت الوجوب عليه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه لكن
الخطاب سقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلاث وبقي اصل الوجوب وقال الامام شمس
الائمة السرخسي رح الاصح عندي ان نفس الوجوب ايضا غير ثابت في حقه ما لم يعتدل حاله
بالبلوغ وانما يصح الاداء منه باعتبار عقله وصحة الاداء لا يتوقف على الوجوب عليه بل
يكفي فيه كونه مشروعا كجمعة المعذور وقد مر ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل وهو الذمة
بدون حكم الوجوب وهو وجوب الاداء وقد فات هنا في حقه فلا يجب عليه وفيه نظر لانا
لا نسلم ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء انما ذلك حكم الخطاب بل حكمه صحة الاداء وهي متحققة
ههنا فيثبت الوجوب لما قلنا قال واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما
القاصر فيثبت بقدرة البدن لا خلاف ان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي بقوة البدن ولكل منهما درجة كمال وهي بعد البلوغ لسالم العقل
والبدن وادنى درجات الكمال يسمى اعتدالا في لسان الشرع ودرجة قصور وهي قبل البلوغ
للصبي العاقل السالم البدن وقد يكون قاصر العقل بعد البلوغ كما في المعتوه فانه بمنزلة
الصبي العاقل وان كان قوي البدن لانه عاقل لم يعتدل عقله وقد يكون كامل العقل
ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط منه اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته ثم اصل العقل
وقصوره يعرف بالتجربة والامتحان فيما يأتيه ويذره بان ننظر في افعاله فان كانت
على سنن واحد كان معتدل العقل فان كانت متفاوتة كان قاصرا ... فاما الاعتدال
فامر يتفاوت فيه البشر فاقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام اعتدال
العقل في توجه الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار وصف الكمال الذي يتوهم وجوده
قبل هذا الحد ساقطا لا اعتبار له كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لما مر ان السبب



ان السبب الظاهر متى قام مقام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما كالسفر للرخصة
ويبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه وتوجه الخطاب عليه قال
فيثبت بالقاصر اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية نوعان حقوق الله تعالى وغيرها وكل
منها ينقسم الى ثلثة اقسام اما حقوق الله فاما حسن لا يحتمل غيره بوجه واما قبيح لا يحتمل
غيره واما محتمل لان يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض واما غير حقوق الله تعالى
فاما نفع محض واما ضرر محض واما متردد بين الامرين اما ما كان حسنا محضا كالايمان
بالله وصفاته فيه القول بصحته خلافا للشافعي لوجوده حقيقة وهو التصديق بالجنان
والاقرار باللسان وكذا حكما اي في حق احكام الدنيا اذ بعد وجود حقيقته انما يعتبر عدما
حكما بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان لما مر انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا فيه لكان قبيحا
من ذلك الوجه وذلك باطل قال ولا عهدة فيه اي لا عهدة عليه الا في لزوم الاداء وذلك
موضوع فاما الاداء فلا عهدة فيه وكان في الحكم بصحة ادائه نفعا محضا لانه ينال به الفوز
في الدارين لا يقال ان فيه نوع عهدة لانه يحرم الميراث عن اقاربه الكفار ويقع الفرقة
بينه وبين امراته الكافرة لانا نقول ذلك مضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلام من
اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا مشترك فقد يصير به مستحقا
للارث من اقاربه المسلمين ويتقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انه يلزمه
اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد ذلك عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم
العهدة واما ما قبح على وجه لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع اي الردة فانه لا يحتمل العفو بعد تحققه
بعذر من الاعذار الا يرى انه معتبر علمه وجهله بغير الصانع وكذا ههنا اعلم ان الاية معتبرة في احكام
الاخرة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا حتى لو ارتد ابواه مسلمان لا يعفى بعذر الصبى فتبين امراته
المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين وفي الاخرة يعذب في الكفار وعند ابي يوسف وان لم يعد
ما الحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة لان حصول الثواب
والخلاص عن العقاب عفو عن الكفر غير بوجه خلاف النص والعقل ولقائل لم يقول ههنا الجملة
مما يؤيد مذهب المعتزلة ان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك الايمان به فالقياس
ان الارتداد ضرر محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته ولان ما هو بين الضرر
والنفع كالبيع لا يجوز منه فما يكون ضررا محضا اولى ووجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة
بمنزلة البالغ لان البالغ انما حكم بردته لتحققها منه وهي محظورة مطلقا لا تحتمل ان تكون غير محظورة
في وقت من الاوقات ولا تخص من الانخاص فيكون محظورة في حق الصبي كما في حق البالغ

وما يلزمه من حفرو احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه تبعا لحكمنا بصحة
ارتداده لانها من توابع الصحة لا لقصد اليه والتزام الضرر في حقه قصدا غير جائز فانه بيع
العفو عن مثل الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا
ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمنع
ثبوته بواسطة لزومها الضميران في لصحته ومثله يرجعان الى الارتداد والضمير في اليه راجع
الى كلمة ما قال وصح منه اداء العبادات البدنية هذا بيان لحكم القسم الثالث من حقوق
الله تعالى صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير عهدة حتى اذا شرع لا يلزمه
الاتمام والامضاء واذا افسدها لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى يستحق به الثواب
في الآخرة ويعتاد اداءها حتى لا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف ما كان ليا مرنا كالزكاة حيث
لا يصح منه اداؤها التفرد به في العاجل بنقصان ملكه فيبتنى هذا على الاهلية الكاملة
وكذا من التصرفات بيان لحكم القسم الاول من غير حقوق الله تعالى صح منه من التصرفات ما
كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وكذا توكله عن الغير بالطلاق
والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يشوبه ضرر لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ بذلك يصير
مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران لكن لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع الحقوق
اليه وان قيل لو شهد الصبي لم يقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر ولهذا عبارته
صحيحة في نفسه ولكن هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد او شهد الكافر على المسلم وهذا
لان الشهادة بمنزلة الولاية على الغير والصبي ليس من اهلها والقسم الثاني ما هو محض ضرر كالطلاق
والعتاق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا يملكه الصبي بنفسه لانه
ضرر في العاجل والشرع ... الرحمة والاشفاق ... الاضرار به والله ... ارحم
فلم يشرع ... المضار المحضة ولا يملك ذلك غيره من الولي والوصي والقاضي لان الولاية عليه
نظر له وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه فاما القرض فانه يملكه القاضي
لانه بولايته ... يتمكن من تحصيله فيصير منفعة محضة من حيث ان هذا المال مأمون ...
لانه ... ان لم يكن مأمونا حال كونه عينا وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك
التصرف في ماله ونفسه وكان بمنزلة القاضي قوله وما كان برأي الولي بيان لحكم القسم الثالث
يعني باجازة الولي واذنه ما تردد بين النفع والضرر من التصرفات ...
... ان كان ... نفعا محضا ... والاجارة ... والنكاح ...
... والرهن ... الا ... بنفسه ...

١٨٢

العبي بعد استطاع رأي اقوى كما ينتفع بمباشرة الولي واذا انتفع توهم الضرر التحق
بما يتمحض منفعة فيكون الصبي فيه اهلا للتصرف مع ان في صحة تصرفه اصابة مثل ما هو اصاب
برأي الولي مع فضل توسع البيان وتوسع طريق الاصابة قوله على اعتبار ان نقصان رأيه
يعني ان نقصان رأي الصبي لما انجبر برأي الولي صار الصبي في هذا التصرف كالبالغ عند ابي حنيفة
الا يرى انه صح بيعه عنده من الاجانب بغبن فاحش كما صح ذلك من البالغ وان كان الولي
لا يملك ذلك عليه وعندهما لما كان نفوذ التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار
رأيه وكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن وليه له
وقول ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بعد اذن الولي صحيح وان لم يملك ذلك بنفسه ... رد
ابو حنيفة بيع الصبي بغبن فاحش مع الولي في رواية يعني عن ابي حنيفة في بيع الصبي المأذون
مع وليه بغبن فاحش روايتان احدهما الاجازة لما قلنا انه كالبالغ بانضمام رأي الولي
الى رأيه اذ الصبي لما كان متصرفا باذنه يكون بمنزلة الوكيل عنه فيكون بيعه بمنزلة بيع الولي
وهو لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش والثانية
ان الولي انما اذن له لينتفع به ولم يقصد بالاذن النظر للصبي بخلاف بيعه من الاجانب اذ لا تهمة
فيه فلم يعتبر النيابة حالة واما اذا اوصى بشيء من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته باطلة
عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين
هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون
من وصاياه ما وافق ... احد ان ... نفع محض حيث يحصل له الثواب بعد الموت
... عن المال ... بالموت ... وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده وان كان فيه نفع ظاهر الا ان القول بصحتها ترك نفع
اعلى منه لان الارث شرع نفعا للمورث وفي الانتقال عن الارث الى الايصاء ترك
الافضل ... والى الاشارة ... غنيا خير من ان ...
عالة يتكففون الناس ... ضررا ... حيث اعتبر عبارة
الصبي في اختيار احد ابويه ... الفرقة ... اختياره ...
... عبارته في
... والتدبير ...

ان كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيها وكل منفعة لا يمكن تحصيلها
له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيها فاختار احد الابوين والايصاء مما لا يمكن تحصيلها له
بمباشرة وليه فيعتبر عبارته فيهما والايمان والردة مما يثبتان له بطريق التبعية للابوين
فلا تعتبر عبارته فيهما وقلنا نحن انه لا مضادة بينهما اذ لا اصل الاهلية صلح وليا
والقصور ها صلح مولياً عليه ولا مضادة بين ما يحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة
وبين ما يحصل له تلك المنفعة بمباشرة نفسه في حالة اخرى الا ترى انه يصير مسلما
باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما يتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة وانى
اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا
لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه وانما قلنا تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل
المنفعة التي لا تحصل اذا كانت جهة الاصابة واحدة عينا فهذا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر
والاقامة تارة ويكون اصلا في حالة اخرى عند انفراده باب [illegible]

على الاهلية لما فرغ من بيان الاهلية وما يبنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض
عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها يزيل اهلية الاداء
وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كما سيجيء تفصيلها
ان شاء الله تعالى والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة وسميت هذه الامور
عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهي نوعان سماوي ومكتسب والسماوي
ما لا يكون لاختيار العبد فيه مدخل بمعنى انه نازل من السماء والمكتسب ما كان لاختياره
فيه مدخل اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض
والحيض والنفاس والموت وانما لم يذكر الحمل والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغيرت بهما بعض
الاحكام لدخولهما في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد
ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج
الى بيانها فافردهما بالذكر واما المكتسب فهو نوعان ما يكون منه وما يكون من غيره واما
الذي منه فهو الجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
[illegible] وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة اذ
الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام ولان الصغر غير داخل في ماهية الانسان
بدليل ان الكبير انسان فكان من العوارض ولاجل هذا جعل الجهل من العوارض مع انه



امر اصلي لان الله تعالى اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن
باختيار العبد لانه يتمكن من تحصيل العلم فيضاف الجهل الى تضييعه وتعطيله فكان كسبيا فان
قيل فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسبة اذ شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه
بالاسلام قلنا بعد ما وقع لا يتمكن الانسان من دفعه فانه في حالة البقاء صار من الامور
الحكمية بحيث لا يزول بسببه بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده اما الجنون وهو
مزيل كمال العقل بحيث يضعف تمييزه وتدبيره فانه لا ينافي الاهلية اذ الآدمي يولد وله ذمة
صالحة للوجوب فكانت اهلية الوجوب ثابتة في حقه لانه بناء على قيام الذمة وانما ينافي
الاداء لانه يفوت القدرة على النية للعبادة لان النية لا تكون بلا عقل وقصد صحيح وهو منتف فيهما
فيفوت القدرة على الاداء ويسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل
السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه
لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا فاما الذي يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر الاقوال
فغير معتبر اذ الحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل فبدونه لا يمكن اعتبارها
شرعا فيفسد عباراته كلها حتى لم يتعلق بها حكم وان اجازه الولي واما الافعال فلكونها موجودة
حسا لا يتصور الحجر عنها شرعا ولانه اهل لحكم الفعل وهو اداء الضمان باداء الفعل الولي لان
فعله غير مقصود فقلنا انه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال والجنون في القياس
مسقط للعبادات كلها قليلا كان او كثيرا لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهلية
الاداء لا يثبت الوجوب لما مر من ان الوجوب يسقط بانتفاء حكمه لكنهم استحسنوا في غير الممتد
والحقوه بالنوم والاغماء في كونه كالعدم [illegible]
زال قبل الامتداد واما اذا امتد يكون الايجاب مؤديا الى الحرج في القضاء فيسقط [illegible]
والاستحسان [illegible] الجنون العارض [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ولقائل ان يقول كلا الفريقين يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما كثرت الفوائت
حتى اسقطت الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلا حد الكثرة ثمة ان يزداد الفوائت
خمسا بخروج وقت السادسة بخلافه هنا واما محمد فانه جعل حد الكثرة ثمة ان يدخل وقت
السادسة بخلافه هنا وحد الامتداد في الصوم ان يستوعب الجنون الشهر ولا يشترط التكرار
لانه لو شرط ذلك لازدادت الزيادة المذكورة على الاصل المؤكد ولا يدخل وقت اخرى ما
احد عشر شهرا وفي الزكوة ان يستغرق الحول لان وظيفة السنة كما ان الصوم وظيفة الشهر
وعن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا للامر على المذاكر ثم الجنون لا يمنع ايمانه
وردته لعدم ركنه وهو عقد القلب على التصديق لان ذا انما يكون بالعقل وهو عديم العقل
والرده مسبوق بالايمان منتف عند انتفائه لا لان الايمان مما يصح الحجر عنه والرده مما يصح
العفو عنها بل لان عدم الحكم لعدم الركن ولهذا يصح ايمانه وردته تبعا لابويه حتى ان امراة
المجنون اذا اسلمت يعرض على ولي المجنون الاسلام فان اسلم وليه فقد اقرا عليه وان ابى
تفرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن واما الصغر اعلم ان الصغر كالجنون في اول
احواله لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء ولكن
الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان عقله فسقط عنه ما كان يحتمل السقوط عن البالغ
مثل الحدود فانها تسقط عن البالغ بعذر الاكراه ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة
لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه يصح شروعه في الصوم
والصلوة بلا لزوم مضي فيه ووجوب قضاء لو افسده لان لزوم المضي ووجوب القضاء
يحتمل السقوط عن البالغ كالو شرع في الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه
القضاء ولو ارتكب محظور الاحرام لا يلزمه الجزاء وقلنا ان ما لا يحتمل السقوط
لا يسقط عنه مثل فرضية الايمان فيما يرجع الى الاعتقاد حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا
ولو كانت الفريضة ساقطة لكان نفلا كما في الصوم والصلوة الا ترى انه اذا امن في صغره
وبلغ كذلك ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا
لما اجزى عن الفرض كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الاعادة
لانه وقع نفلا هذا على رواية هذا الكتاب وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم
ولا يلزمنا قولنا اذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت او احرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف انه يقع عن
الفرضين لانا انما اسقطنا الوجوب عنه نظرا له دفعا للحرج عنه والنظر في هذه الحالة ابقاء
الوجوب عنه لان الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف فمتى جعل الوجوب عليه



عليه من حال صباه ترغيبا بالسقوط عنه بما ادى ومتى لم يجعل عليه الوجوب بقي يجب بعهده
الوجوب الى ان يؤدي بانشاء هذه عبادة ومن يحرجه في ان لا تقع فرضا ولا يجب عليه الاعادة
بالسنة وحمله الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة
اي المواخذة بما يحتمل السقوط ويصح منه ما ان باشر بنفسه وله بان باشر لاجله غيره دون
اللزوم والمواخذة عليه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبي من اسباب المرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا للحديث فيجعل سببا للعفو
عن كل عهدة تحتمل العفو عن البالغ بوجه ولذلك اي ولان الصبا سبب للعفو لا يحرم
الصبي عن الميراث بقتل مورثه عندنا خلافا للشافعي لان موجب القتل يحتمل السقوط
عن البالغ باعذار كثيرة ولا يلزم عليه حرمان الصبي بالكفر والرق عن الملك لانه يثبت
لمولاه فوراثة الرقيق يؤدي الى توريث الاجنبي وذلك باطل والكفر ينافي الولاية على المسلم
قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لقوله ع
احتراز عن ذكر ما علم فهب لي من لدنك وليا يرثني وانعدام الحق وهو الارث ههنا لانعدام
سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم الاهلية كما في الرق لا يعد جزاء وعقوبة والعهدة
نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف لزومها على
راي الولي كما في البيع ونحوه ولما كان الصبا عجزا صار سببا لثبوت ولاية الغير عليه
ولاية نظر وسلب ولايته عن الغير قال واما العته اعلم ان العته آفة ناشية عن
الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء
وبعضه كلام المجانين قوله ناشية عن الذات يخرج ما يكون بالمخدرات وهو كالصبي
مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل ولا يمنعها الصبا مع العقل حتى يصح
اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما
يصح من الصبي العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبا فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء
بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق
امراته واعتاق عبده باذن وليه وبغير اذنه ولا بيعه ولا شراؤه بنفسه بدون اذن
الولي لان كل ذلك من العهدة ولما ذكر ان العهدة ساقطة عنه لزم عليه ضمان ما استهلكه
من الاموال فانه من العهدة وقد ثبت في حقه فاجاب بان ضمان ما استهلكه من الاموال
ليس من العهدة المنفية لان المنفي عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل
العفو شرعا لانه شرع جبرا لما استهلك من المحل ولهذا قدر بالمثل لا جزاء للفعل وكونه

معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ما لله لحق العباد وحاجتهم لا ابتلاء من الله بحكم الامر والنهي
والعقم الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه لانه محتاج اليه وما هو
جابر لم يبطل به ما ثبت لحق الشرع لانه غني عن العالمين الا يرى ان المضطر اذا تناول مال
الغير لا يأثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد ولو وضع عن المعتوه الخطاب كما
يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات لان سقوط الخطاب
عن الصبي لنقصان عقله وهذا المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار المتأخرين وقال
القاضي الامام ابو زيد لا يسقط عنه العبادات احتياطا لان وقت الخطاب بخلاف الصبا
فانه وقت سقوط الخطاب ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة
لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن التصرف وانما يفرق الجنون والصغر
لما جعل المصنف اول احوال الصبي كالجنون وآخر احواله كالعته في الحكم ذكر ما يقع
الفرق بينهما فقال ولا يفرق الجنون والصغر الا في ان عارض الجنون
غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فلذلك قيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض
على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل لان فيه ابطال حق المراة والصبا
محدود لان له غاية معلومة فيجب تأخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني
ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ولم يعرض
الاسلام عليه في الحال فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب العرض عليهما في الحال كما لا يفترقان
في ساير الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب عليه العرض في الحال كما يجب في اسلام
امراة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل
بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون
فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال
فقد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وفي المجنون على وليه قال واما النسيان
وهو الغفلة عن معلوم في غير حالة السنة فلا ينافي النوم ولا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لان ذلك
الاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يوقعه في الحرج ليمتنع الوجوب به اذ الانسان لا ينسى
عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اذا كان غالبا يلازم الطاعات
اي لا ينفك عنه مثل النسيان في الصوم لان رسوخ عادة الاكل والشرب وداعية الطبع



الطبع اليهما يورث الغفلة عن الصوم غالبا والتسمية في الذبيحة لان قتل الحيوان الزم
الهيبة واشتغال القلب به فيتمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة جعل من اسباب العفو
في حقوق الله تعالى من جهة صاحب الحق اعرض عنه لو كان المضطر لم يوجد مسقط الصوم وكانت تسمية
فوجدت فيحل الذبيحة بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه جبرا لحق العبد كما مر بيانه قال ولهذا قلنا اي ولان
النسيان الغالب في حقوق الله تعالى جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي في القعدة الاولى
لما كان غالبا على الظن انها القعدة الاخيرة لم يبطل الصلوة لان القعدة محل السلام وليس المصلي
فيها مليئا مذكرا انها الاولى او الاخيرة فيجعل عفوا بخلاف الكلام والتسليم على الغير في كل الاحوال
لان النسيان فيهما غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة مانعة عن النسيان فكان وقوعه فيه لتقصيره
فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قال واما النوم فعجز عن استعمال
القدرة اوجب تاخير الخطاب الاداء لا سقوط الوجوب لتحقق الاهلية واحتمال الاداء بالانتباه
او بالقضاء عند عدم الانتباه لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم
يسقط الوجوب لوجوب ما لا بد منه وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وبطل
عباراته اصلا لانه ليس التمييز والاختيار بمنزلة اصوات الطيور فلم يعتبر منه الطلاق والعتاق
والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكم اذا قرا المصلي في صلوته قائما
وهو نائم لم يصح في المختار واذا تكلم في صلوته لم يفسد صلوته والاكثرون على انها تفسد ولو قهقه
في صلوته قيل يفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا
في النوم واليقظة كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته
ولا يكون حدثا لقصور معناها عن التي تكون في حالة اليقظة وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته
حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار
معنى الكلام فيها وقد زال اعتباره بالنوم واما انه حدث فلان الحدث لا يفتقر الى الاختيار
فلا يمتنع بالنوم واختيار المصنف والامام فخر الاسلام انها لا تكون حدثا لان قهقهة النائم
ليست في معنى المنصوص عليها لزوال معنى الجناية بالنوم ولا تفسد صلوته لان النوم يبطل
حكم الكلام لما مر قال والاغماء وهو فتور غير اصلي لا بمخدر يزيل عمل القوى قوله غير
اصلي يخرج النوم وقوله لا بمخدر يخرج الفتور بالمخدرات وقوله يزيل عمل القوى يخرج العته
وهو كالنوم في فوات الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات والفرق

بينه وبين النوم انه اسد من النوم في تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية
بذاته لا يكون منافيا للقوة بل ما يكون منه سببا لاسترخاء المفاصل بخلاف الاغماء فانه عارض
ينافي القدرة بذاته اصلا لكونه مخالفا للطبيعة ولهذا لا ينتبه صاحبه بخلاف النائم ولكونه
اشد من النوم في ازالة الاختيار كان حدثا في الاحوال كلها بخلاف النوم ويسقط الاغماء البناء لوجود
لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو سبق الحدث بخلاف
النوم فانه كثير الوقوع لكونه طبيعيا فلا يمنع البناء واعتبر امتداده اسقاطا في حق الصلوة خاصة
لانه لو امتد فيسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وامتداده باعتبار الصلوة عند محمد رح وباعتبار
الساعات عند هما كما مر تقريره وامتداده في الصوم والزكوة نادر ولا يعتبر لان احكام الشرع
مبنية على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر اما في الصلوة فغير نادر فيعتبر وقد حكى انه
فانه يروى ان عليا رضي الله عنه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وان ابن عمر رضي اغمى عليه ثلاثة
ايام ولياليها فلم يقضها قال واما الرق فهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب اي
عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية
ومالكية المال وغير ذلك واما انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حسا قوله
شرع في الاصل اي ثبت وضعه على الكفر لان الكفرة لما استنكفوا ان يكونوا عبادا لله تعالى جازاهم الله
بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي الرق في حالة البقاء لا يكون
بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله بلا جنايته وحدوث من العبد الا ترى ان المولود من المسلم
يصير رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الرق فيصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي الامتهان
ثم الرق وصف لا يحتمل التجزى اي لا يثبت رقية البعض مع حرية البعض لاستحالة ان يكون
بعضه شايعا قويا متصفا بالمالكية وبعضه شايعا ضعيفا زايل المالكية وهذا مذهب اصحابنا اجمع
لان محمدا قال في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا لم يقر بعد
لفلان انه جعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له في النصف ولم يجعل نصفه عبدا للمقر
مزاحمة لو انقسم الرق مثله لكونه كحرين واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها
وفي جميع احكامه مثل الزكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح وفي هذا الاستدلال نظر لان الابدال
هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر وهذا ليس بحر فلهذا لا تقبل شهادته
وما ذكر من حدوث العتق لا يتصور ملحقا لان الحكم من النصف الشايع لا يتصور خلاف المرأة
غاية الامر انه يكون ملحقا بالرقيق في الشهادة والاحكام لا انه يكون رقيقا اعلم ان العتق ضد



ضد الرق اذ هو ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزى كالرق اذ لو كان متجزيا لصح تجزى الرق
وقد ثبت فساده واما الخلاف في الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يتجزى لما انه تجزى انفعاله
اي مطاوعه وهو العتق بعد العتق فتحقق كالكسر لا يتصور بدون الانكسار فلا يتصور الاعتاق بدون العتق
وقال ابو حنيفة الاعتاق متجزى لانه ازالة الملك لا ازالة الرق ومن ثم لم يكن الانفعال متجزيا ضرورة
المعنى ولكنه يتعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم الاعتاق وهو العتق فاذا اسقط
بعضه فقد وجد شطر العلة اي سقوط عن الكل فلا يثبت العتق وفي وقف العتق على تكميل العلة
امانة لسعاية او باعتاق الباقي فصار الاعتاق لحصول الخلفاء الا انه متجزيه معلق لها
كاعداد الطلاق للتحريم الغليظ التي هي غير متجزيه وما يتعلق به من حكم هو الجواب عما قالا من ان العتق مطاوعه
وهو الرق اي الرق الذي يثبت بنفسه ونعله احترز بالاشارة عن النكاح فانه
ولا ينفى مالكية المال لانه مالكية المال لا يملك العبد شيئا من المال لان مالكه
المنولية سمة العجز والمالكية سمة القدرة وبينهما تناف فلا يجتمعان في شخص واحد مولاه وامه
حتى لو اعتق مثلا عبدا مملوكا لا ينفذ وعليه حجة الاملاك العبد الذي
المولى عند ذلك لانه من احكام الملك لا يملك الاعتاق لذلك
حتى يقع لذلك العدم اصل القدرة التي هي من شرائط الوجوب لانه لا يملك شيئا من المال
والعبد لا يملك شيئا منها اما الحج فلا يملك العبد فلم
لملك العبادات الا ما استثنى من القرب البدنية كالصلاة والصوم فان العبادات التي تحصل
بها الصوم والصلوة ليست للمولى اجماعا لانه في حق الاسلام الجديد
بين العبد والفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض لانه مالك لما خرجت منافعه
والراحلة لعدم الاداء بل الحج له واما العبد
مالكيه غير المال لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا يتحقق فيه التكاح فانه
ما ينال له لانه من خواص الادمية ولهذا ينعقد بدون المولى وانما يتوقف عند عدم الاذن
من المولى خلافا لمالك لان النكاح ما شرع الا بالمال وفي الجناية عند عدم اذن المولى
به فان مسحل اثر ملك احد علي النكاح ولو كان مالكا للنكاح لما توقف اجازته
قلنا انما يملك اجازته لتحصينا ملكه عن الزنا الذي هو سبب النقصان لا لانه مالك ولهذا
كان العبد هو المتمتع به المالك للطلاق بعد الاحد دون المولى والدم والحيوة حق الامالك

المولى اتلافه لان فيه تفويت حقوقه ويصح اقراره بالقصاص لانه اخبر بالدم حالا وينافي
كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الموضوعة
في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى والحر والعبد في ذلك
سواء لان الكمال في الكرامات يورث العزة والكمال والرق يشتمل على الهوان والنقصان
فبينهما منافاة مثل الذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب
ويمتاز عن البهائم وكحل النكاح ولهذا اختص رسول الله عم بالزيادة على الاربع
لزيادة شرفه وكرامته وكذا الولاية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فيكون
كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال ان ذمته
ضعفت برقه لانه من حيث انه انسان مكلف لا بد له من ذمة ومن حيث انه مال كانه لا ذمة
له فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين اي لم تقو على حمله
بنفسها لضعفها حتى ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فاذا ضمت اليها تعلق الدين بها
وصحت مطالبته منه وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد
منه ان العبد المأذون اذا تصرف ولزمته الديون كسبه الموجود في يده اولا الى الدين
فان لم يف به او لم يكن له كسب تصرف مالية الرقبة بالبيع اليه ولا يباع الرقبة في الدين
ما بقي الكسب بالاجماع وكذا حل النكاح ينتقص بالرق حتى لا يتزوج اكثر من امراتين خلافا
لمالك لان شان الحل نعمة والرق اثر في التنصيف وروي عن عمر رض انه قال لا يتزوج
العبد اكثر من ثنتين وتطلق الامة ثنتين يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق
كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المراة لان الحل نعمة في جانبها كما في جانبه لانه
سبب للسكن وتحصين النفس وتحصيل الولد والمراة تحتاج الى هذه الاشياء كالرجل
فمتى كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق فيها اوسع وعلى العكس بالعكس ولما كان حل
الامة على النصف من حل الحرة تنتصف ما به تفوت حل الحرة الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى فيكمل
وصار ما تفوت به حل الامة طلقتين ويؤيده قول النبي عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عقد النكاح عبارة عن اثبات المالكية
لان النكاح يثبت الملك له عليها فيعتبر من جهة الرجل وحريتهم واما عدد الطلاق فعبارة
عن اثبات المملوكية لانه عبارة عن تطليق مملوكية ثلاث فطليقات يعتبر بالنساء اذ
الكلام واقع في عدد المملوك فيعرف مقداره على محله اذ ملك التصرف يزداد بازدياد المحل وينتقص
بانتقاصه الا يرى ان من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين ملك اعتاقين ومحلية



الحرة تزداد بالحل فيزداد الطلاق لانه رفع القيد فكل امراة قيدها اكثر كان طلاقها
اكثر فاعتبر عدد الطلاق بالنساء قال وينتصف العقوبة والقسم والحد فاثر الرق في تنصيف
العقوبة والقسم ظاهر لانهما من اثار النكاح والرق مؤثر في تنصيف النكاح فكذا في اثاره واما تأثيره
في تنصيف الحد فلان توفر النعم توجب تغلظ الجناية في حق مولها واستقرارها يوجب تغلظ العقوبة الجناية
الا ان الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما انه اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولهذا اي الحد الذي يمكن تنصيفه واما فيما لا يمكن
تنصيفه فلا كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء وبه انتقصت قيمة نفسه يعني لما كان
الرق منافيا لكمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجب
على عاقلة الجاني قيمته ولا يزاد على عشرة الاف درهم الا [illegible] دية الحر بل ينقص منها عشرة دراهم
خلافا لابي يوسف والشافعي فانهما يوجبان قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت وقوله لانعدام
المالكية دليل على نقصان قيمة نفسه وتقريره ان كمال حال الانسان ينتهي بكمال المالكية وكمال
المالكية ما ليس بمال كالنكاح والطلاق ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعني ما ليس بمال
على الكمال والنوع الاخر ناقصا لانه وان لم يكن اهلا لمالكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف
فيه واستحقاق مالكية اليد بعلة على ما عرف في موضعه ان المأذون اهل للتصرف في الكثير
ومالكية اليد على كسبه فيجب نقصان بدل دمه عن دية الحر بما له خطر في الشرع وهو
العشرة لانه يملك بها البضع المحترم والقطع بها اليد المحترمة اعتبارا للنقصان حاله واعتبارا لذلك
بقول ابن مسعود [illegible] لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم واما الانوثة فلما عدم
فيها احد ضربي المالكية بالكلية وهو مالكية ما ليس بمال لانها مملوكة [illegible] رقبة وكذا في ملك
النكاح والطلاق [illegible] مملوكة [illegible] بدلها من بدل الحر بالنصف لا يقال كما انتقص في حق
العبد مالكية المال وكذا انتقص مالكية النكاح من الاربع الى ثنتين ومالكية الطلاق
من الثلاث الى الاثنين فينبغي ان ينتقص بدله بالنصف لانا نقول الاعتبار لنوع التصرف
لا للافراد [illegible] واستحقاق اليد الذي هو اصل في المقصود ان المقصود من الملك وهو تمكنه من
التصرف الى قضاء الحوائج واليد هو الممكن والموصل الى المقصود فان ملك الرقبة وان كان ثابتا
فربما لا يمكنه التصرف الى قضاء حوائجه اما لبعده او لمانع اخر غير ان ملك الرقبة شرع وسيلة الى ملك
اليد اذ الملك هو المطلق للتصرف وكان للعبد حكمان ملك اليد وهو المقصود الاصلي وملك الرقبة
وانه من الوسائل وكان هذا التقرير جوابا عما يقال وجب ان ينتقص منه الربع لانه يملك على الكمال
من كل وجه والمال من وجه دون وجه فاجاب بان ملك اليد اقوى فلا يلزمنا الاستكمال [illegible]

والرق لا يؤثر في عصمة الدم اعلم ان عصمة الدم حرمة تعرضه حقا لصاحبه ولصاحب الشرع وهي نوعان
مؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير اتلافه ولا توجب الضمان اصلا كمن اسلم في دار الحرب فانه تثبت
لهذه العصمة حتى لو قتله احد ياثم وان كان لا يجب عليه القصاص ولا الدية ومتقومة وهي التي توجب
الاثم والضمان جميعا فان كان قتله عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم يرتفع في
عصمتين بالكفارة ان كان خطاء وبالدية والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة
كانت او متقومة بالاسقاط والنقص لان المؤثمة تثبت بالايمان والمتقومة بالاقامة في دار الاسلام
والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان وذلك ظاهر فلهذا اي فلكون العبد مماثلا
للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عمدا خلافا للشافعي اذ القصاص يعتمد المساواة في العصمة
لسقوط اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف وغير ذلك وأوجب الرق نقصا في الجهاد اي نقصان
في امره لما ذكرنا ان منافعه ملك المولى غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك مولاه في حق بعض
العبادات التي لا يوجب بطلان حق المولى نظرا له كالصلوة والصوم واما ما فيه بطلان حق
المولى كالحج والجهاد فلم يصر مستثنى فلهذا لا يحل له القتال بدون اذن المولى ولا يستوجب السهم
الكامل من الغنيمة سواء كان محجورا او ماذونا بل يعطى له الرضخ خلافا للشافعي لعلا يلزم التساوي
بينه وبين الحر الذي هو اصل للجهاد بنفسه قوله وانقطع الولايات كلها متصل بقوله مثل الذمة
والحل والولاية فسبق الذمة والحل ثم شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت للرقيق الولايات المتعدية
مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغاير لانها تنبئ عن القدرة الحكمية والرق عجز حكمي فينافي
الولاية كالاينافي مالكية المال ولانه ليس له ولاية على نفسه فكيف تكون على غيره قوله وانما صح امان
العبد الماذون له في القتال للكافر الحربي جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي
ان لا يصح امان العبد الماذون في القتال لانه من باب الولاية لانه منع لتعرض العسكر المؤمنين وكان في
تقدير القول على العكس اجاب بانا لا نسلم ان الامان من باب الولاية بل الامان بالاذن خرج عن
اقسام الولاية من قبل ان الرقيق يصير شريكا مع الغزاة في نفوس اهل الحرب واموالها فاذا
امن فقد اسقط حق نفسه فلزم الامان في حقه ثم تعدى الى غيره ضرورة صحته في حقه وعدم تجزيه
مثل شهادته بهلال رمضان فانها ليست بولاية على الغير بل هو الزام للصوم بنفسه ثم تعدى
الى الغير فان قيل لا نسلم الشركة تثبت له في الغنيمة بل الشركة انما تثبت لمولاه اذ العبد ليس اهلا
لملك المال قلنا الشركة ثابتة له نظرا الى السبب كذا قيل فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل
الماذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي قلنا انما
لم يصح امانه لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه بخلاف الماذون ولان الامان في الجهاد اذا المقصود اعلاء

كلمته ع

اعلاء الله تع وذلك يحصل بالقتال تارة وبالامان اخرى والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو
من توابعه قال وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال وان ما يملكه العبد من التصرف
لا يصح ان يتعدى الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص
عليه لانه ولاية في حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يلزم صحة الاتلاف مالية التي على حق المولى لانه
بطريق التبع كما مر في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه ملاقي
حق الغير قصدا فيمتنع صحته وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة اي الغير القايمة في يده ماذونا
كان او محجورا حتى وجب القطع ولا ضمان عليه عندنا صدقه المولى او كذبه اذ القطع مع الضمان
لا يجتمعان وقال زفر لا قطع عليه ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان
محجورا او بالقايمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قايم بعينه في يده صح
في حق المال بالاجماع حتى يرد على المسروق منه وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر وفي المحجور
مثل على الاصح المحجور فيصح بالمال سيعا لاستحالة ان تقطع يده في مال مملوك لمولاه وعند ابي
يوسف تقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه وبالمال وهو على سيده
فيثبت ما كان اقراره على نفسه دون الاخر لان احد الحكمين قد ينفصل عن الاخر فيثبت المال
دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامراتان وقد يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة
مال مستهلك وعند محمد لا تقطع يده والمال للمولى لان اقرار المحجور بالمال باطل لان ما في يده
ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي على
ملك سيده ولا يجب القطع في مال حكم به لسيده لان كون المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط
وجوب القطع وبعوات الشرط يفوت المشروط وهذا الاختلاف اذا كذبه المولى وقال المال
مالي اما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف وعلى هذا قلنا في جناية
العبد خطاء انه يصير جزاء الجناية يعني يصير العبد للمجني عليه جزاء الجناية حتى اذا مات العبد لا يجب
على المولى شيء لان الواجب في الجناية الخطاء ضمان هو صلة اذ الصلة اداء ما يجب بمقابلة ما ليس
بمال كنفقة الزوجات والمحارم والعبد ليس من اهلها لانها بمنزلة الهبة ولهذا لا يجب عليه نفقة
الاقارب وهو معنى قوله لان العبد ليس باهل لضمان ما ليس بمال ولا عاقلة له بالاجماع ليجب
عليهم ولا يمكن اهدار الدم فجعل الشرع رقبته مقام الارش الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عايدا
الى الاصل وهو الارش عند ابي حنيفة لان الاصل في موجب الجناية خطاء الارش كما اذا كان الجاني حرا قوله
قوله مع ودية مسلمة الى اهله وانما نقل الى الرقبة لعارض فاذا اختار المولى الفداء رجع الى الاصل حتى

لا سطل بالافلاس اي لا يعاد بافلاس المولى الى رقبة العبد لانه بمعارض يحتمل الزوال وعند ما يعتبر
بعد الحوالة كان العبد احال الارش على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة كما في
الحوالة الحقيقية وقيل هذا الاختلاف في التحقيق راجع الى ان التمليك في المسئلة مورد
قال واما المرض وهو ما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت
الحكم ووجوبه عليه وله سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل
بالذمة والعقل والنطق فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه واسلامه وسائر ما يتعلق
بالعبادة وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر بسببه لكنه لما كان سببا للموت
بواسطة ترادف الالام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك يبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب به فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا به فيخلفه
الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال فيثبت به الحجر اذا
اتصل به الموت مستندا الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يقع به صيانة الحق
اي حق الورثة في الثلثين واما حق الغرماء ففي الكل ان كان مستغرقا حتى لا يثبت الحجر فيما لا يتعلق
به حق غريم او وارث مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال وقيل ما يتعلق به حاجة المريض
كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا
فلا يثبت الحجر بالشك اذ الاصل الاطلاق فيقبل كل تصرف واقع من المريض يحتمل النقض مثل
الهبة وبيع المحاباة فالقول بصحته واجب في الحال لان ركن التصرف صادر من الاهل مضافا
الى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد ثم لو احتجنا الى نقضه نقضناه وكل ما لا يحتمل النقض
فالاعتاق الواقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان
اعتق المريض عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق بمنزلة
التدبير يكون لازما ولا يثبت العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن
في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على
ملك الرقبة دون ملك اليد وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال بغير عوض مال
كالهبة والصدقة وما دار الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والوصية بذلك اي بالصلة
وبادا الحقوق المالية لوجود سبب الحجر من التبرع وهذه الاشياء من باب التبرع الا ان الشرع جوز
ذلك بقدر الثلث نظرا له وهذا لان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وخاف
الهلاك يحتاج الى تلافي بعض ما فرط منه من التفريط بماله على وجه لو مضى فيه
يتحقق مقصده المالي وهو ثواب الاخرة ولو انتعش البدء اي لو صح من مرضه لصرفه الى مطلبه الحال
فجوز الشارع له ثلث ماله ليتدارك به بعض ما قصر فيه واليه اشير في قوله عم ان الله تعالى تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم قال ولما تولى الشرع الايصاء

للورثة اي التوريث اعلم ان الوصية للاقارب كانت مفترضة في ابتداء الاسلام كما قال تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف على ما ذكر ثم اختلف العلماء في
نسخ جهة الايصاء من المورث اليه تعالى نسخ حويل بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وبين النبي عم ذلك
بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث يعني تولى الشرع بيان ذلك بنفسه وقصره على
حدود معلومة حيث عجزوا عن معرفة مقاديرها لجهلهم بالمصلحة والحكمة فيه كما قال تعالى لا تدرون ايهم
اقرب لكم نفعا ابطل الايصاء لهم اي بمحو للمال ولا صورة ومعنى وحقيقة وشبهة اما في حقيقة
فظاهر واما الصورة والشبهة فلانهما ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه الاشياء فمثال
الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان ماله فانه لا يصح عند ابي حنيفة رح اصلا سواء كان
بمثل القيمة او اكثر وعندهما يصح اذا كان بمثل القيمة اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الورثة
وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وقال ابو حنيفة رح انه وان لم يوجد فيه بطلان المعنى من الاعيان ما لا يكون
متعلقة الصورة اذ للناس منافع في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء
معنى لكونه مقابلا بالعوض ومثال المعنى اقرار المريض لوارثه باطل وان كان استيفاء دين الصحة اي
ان اقر المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث حتى في صحة المقر لانه وصية معنى من حيث انه سلم
له المالية من غير عوض ومثال الشبهة ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية مثلا من وارثه فانه
لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اليه اذ علو لها عن خلاف الجنس الى الجنس بوهم العدول لمسوسا ساه
بالجودة متقومة عند المقابلة بالجنس في حق دفعا للضرر كما تقومت في حق الصغار والصغائر دفعا
للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال اليتيم من نفسه او من غيره تتقوم فيه الجودة حتى لم يجز له بيع
الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هنا الا ترى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر
خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لا يعتبر خروجه من كل المال كما لو باع شيئا بمثل القيمة فمثال
الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره المصنف قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان تولي الشرع في الثلثين
لا في الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث دون لعموم قوله عم الا لا وصية لوارث قلنا
هذا مخصوص بالثلثين بسياق الحديث وقوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه اذ الاعطاء الحق انما هو
من الثلثين والجواب عنه انا لا نم ان تولي الشرع في الثلثين فقط بل تولاه في الكل بدليل انه لو لم يكن
في التركة وصية ولا دين يقسم الكل بين الورثة على السهام المقدرة بناء على هذا الايصاء الا ان الشرع
اثبت له حق الوصية في الثلث نظرا له فاذا اوصى بشيء انقطع حقهم عنه وبقي فيما وراءه كما لو ملكه من
التركة شيء فاما لم يثبت حقهم في الثلثين لا غير فلا وان قيل سلمنا ان التولي في الكل ثابت على تقدير
انتفاء الوصية والدين ولكن لا نم ذلك على تقدير وجودهما وصار كانه قال اذا لم تكن في التركة وصية
ولا دين فاقسموا الكل على هذه السهام وان كان فيها وصية او دين فاقسموا الباقي منهما اذا كان كونا

لا يقتضي ذلك نفي الوصية للوارث على الاطلاق فلا يقتضي نفي الوصية للاجنبي قلنا قوله عم الا
لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة في حقه اصلا وتخصيصه بالثلثين
بالسماع لا يجوز لما انه غير مختص بالثلثين ولانه لو لم يكن المقصود نفي جنس الوصية في حقه لما كان
لتخصيص الوارث فايدة اذ الاجنبي يشاركه في عدم الجواز في الثلثين قال واما الحيض والنفاس
الحيض لغة عبارة عن الدم الخارج من القبل يقال حاضت الارنب اذا خرج منها دم وشرعا عبارة
عن الدم الذي ينفضه رحم امراة سليمة عن الداء والصغر احترز بقوله رحم امراة عن دم الاستحاضة
وعن الدماء الخارجة عن غيره وبقوله سليمة عن الداء عن النفاس اذ النفساء في حكم المريض حتى اعتبر تبرعها
من الثلث وبالصغر عن دم تراه دون تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج
عن رحم امراة عقيب الولادة وهذا اولى مما قيل من قبل المراة لانه لا يرد ذلك اذ لو وجد الدم من
قبل المراة عقيب الولادة فيما اذا ولدت ولدين في بطن واحد وليس ذلك بنفاس على اختلاف
المذهبين بخلاف ما اذا قيد بالرحم فانه مطرد على المذهبين يعرف بالتامل فانهما لا يعدمان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن الا ان الطهارة
عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة نصا وهو ما روي انه عم قال الحائض تدع
الصلوة والصوم ايام اقرائها فيفوت صحة الاداء بسببهما لفوات شرط الاداء وفي قضاء الصلوات
حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس لان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة والنفاس
اكثر من مدة الحيض عادة فيكثر الصلوات فيها قضاء وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا
فبطل بهما اصل الصلوة اي يسقط بوجودهما نفس وجوبه ولا حرج في قضاء الصوم الا انه لا يتصور
ان يستغرق الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الدم وان سقط اداؤه فوجب قضاؤه فان قيل ينبغي
ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما هو مسقط للصلوة قلنا وقوعه
في وقت الصوم مع استيعابه الشهر من النوادر لان الجنون يعدم الاهلية اصلا وكان القياس
ان لا يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب لما بينا فاما النفاس
فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء وانما جمعهما في الذكر لاتفاقهما في الحكم قال واما
الموت فعجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بخلاف الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام
الاخرة واما احكام الدنيا فانواع اربعة احدها ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة
وغيرها من العبادات وهذا النوع يسقط بالموت لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد
فات ذلك بالموت وانما يبقى عليه المأثم لانه من احكام الاخرة والميت فيها ملحق بالاحياء وثانيها
ما هو مشروع عليه لحاجة غيره وهذا النوع ينقسم الى ثلثة اقسام منها ما يكون حقا متعلقا بالعين
كالودايع والمغصوب وحكمه ان يبقى ببقاء العين على تاويل المعين او المذكور لان فعله فيه غير

مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان ياخذه
بسبب خلاف العبادات ومنها ما يكون دينا متعلقا بالذمة وحكمه ان لا يبقى بمجرد الذمة
لانها تضعفت بالموت فلا يحمل الدين بنفسها حتى تنضم اليها مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
ولا تصير ذمته المقدرة كالمحققة فيبقى الدين وان لم يكن المال والكفيل لا يبقى الدين ولهذا قال
ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا خلافا لهما لان صحتها
تعتمد قيام الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين محال والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة
وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق فلا تصح الكفالة ضرورة
بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فانه اذا تكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة لكونه حيا مكلفا وانما
ضمت المالية اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ومنها ما يكون بطريق الصلة كالزكوة
وصدقة الفطر ونفقة المحارم وحكم هذا القسم انه يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق والرق ينافي وجوب الصلات فكذا الموت الا ان يوصي به فيعتبر من الثلث لان الشرع جوز ثلثه
له نظرا له وثالثها ما شرع له بناء على حاجته لانه مخلوق محتاج والموت لا ينافي الحاجة فيبقى
له ما تنقضي به حاجته ولذلك قدم جهازه على الدين لان الحاجة الى التجهيز ثم قدم دينه لانه اهم من الوصية
لان الدين حائل بينه وبين الجنة ثم تنفذ وصاياه من ثلث ماله لان الشرع قطع حق الوارث عن ثلثه
لحاجته الى تدارك ما قصر منه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من حاجة الوارث عنه في ماله كيف وقد نص
الله تعالى على ذلك بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين ثم وجبت اي ثبتت المواريث بطريق الخلافة عن
الميت لان الانتقال اليه ليكون اسعافا ملكا للميت منزلة انتفاعه بنفسه وقوله نظرا له راجع الى الجميع اي ثبتت
هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان الشرع في الكل راجع اليه كما بينا قال ولهذا اي ولبقاء ما تنقضي
به حاجته بقي الكتابة بعد موت المولى لا خلاف لان المولى يحتاج الى ذلك لانها احسان وبه يحصل الخلاص
من العقاب قال عم من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار ولهذا بقيت الكتابة بعد
موت المكاتب عن وفاء اي عن مال يفي ببدل كتابته لحاجة المكاتب الى ابقائها لانها سبب لنيل الحرية
الحرية وعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم ان الميت ليتأذى في
قبره مما يؤذيه في اهله وقلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة
لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه حاجته حالة الموت وهو الغسل
بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي لانها مملوكة وقد بطلت
اهلية المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق اهلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يقال الموت انما ينافي المالكية
من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت ينافيها والمملوكية سمة العجز والموت لا ينافيها فلما لم يبق المملوكية

فلان لا يبقى ابا لكيه اولى لان ثبوت الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك
فيبقى المالكية ما بقيت الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع
لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته والكاف في
والرابع اشارة الى عدد الانواع وانتهائها وهو دأب الفقهاء وهو القصاص فانه شرع لتشفي
الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه و
تنفيذ وصاياه فلم يجب القصاص له بل يثبت للورثة ابتداء لان الجناية وقعت على حق يرجع
اليهم لانتفاعهم بحيوته لان الوارث خليفة عن الميت في القصاص لكن بعدما انعقد السبب للميت
فصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له وصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص
يثبت للورثة ابتداء اذ لو كان ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة والوراثة عن الميت لما صح عفو
الوارث حال حيوة المورث كابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولما كان
الغرض من شرعية القصاص درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء والعشاير اذا لم يقتل القاتل
لقصدوا قتلهم وجريا عليهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء وان قيل فعلى هذا
ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفا احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي والمستوفي للآخرين شيئا قلنا القصاص واحد
لانه جزاء قتل واحد فيحصل لكل واحد منهم كانه يملك كله على الكمال فاذا استوفى القصاص احد
الاولياء او عفا صح فلا يضمن للآخرين شيئا لانه قد تصرف في خالص ملكه لا في حق الغير بمنزلة الاولياء
المستوين في الدرجة في باب النكاح فانه يتكامل الولاية لكل واحد منهم حتى لو زوج واحد منهم من
كفو لا يجوز للآخرين ان يعترضوا عليه وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله للكبير استيفاء القصاص اذا كان
سائرهم صغارا لانه يتصرف في خالص ملكه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز له ايضا وان كان
فيهم كبير غائب قلنا انما لم يملك ذلك لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجوده
لكونه مندوبا وذلك يتعذر في حق الصغير لان توقع العفو منه مستحيل في الحال وفي
التأخير الى البلوغ ابطال حق ثابت للكبير ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر اذا اقام
بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة ليقضي له بالقصاص لما لم يكن موروثا لا يكون
الحاضر خصما عن الغائب في اثبات حقه بخلاف الدين والدية في قتل الخطاء فان الحاضر لو اقام البينة
على الدين للميت او على قتل مورثه خطاء لا يكلف اعادة البينة لان الدين والدية حق الميت
واذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة صار مالا للمقتول ابتداء
ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب
انعقد للمورث لان القصاص انما يجب عند انقضاء حيوته وعند ذلك لا يثبت له الا ما يصلح صرفه الى



الحاجة والقصاص لا يصلح لدفع حوائجه فاما الدية فتصلح لحوائج الميت من قضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه وصرفها الى من يتصل به سببا ونسبا ففارق الخلف الاصل لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك وصار كالتيمم يفارق
الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث واما
احكام الآخرة فانواع اربعة ايضا ما يجب له على الغير بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه
او عرضه وما يجب للغير عليه بسبب ظلمه على الغير وهذان احكام الدين واسباب احكام
الآخرة وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات والاتيان بالمستحسنات
وما يلقاه من العقاب والملامة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات فله في جميع هذه
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت بالنسبة الى احكام الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل
بالنسبة الى الحيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للتمزج وللحيوة بعد الفناء فكان للميت من
حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا
حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث وقبره روضة دار ان كان من اهل الثواب او حفرة نار
ان كان من اهل العقاب ونرجو الله تعالى ان يجعله لنا روضة بكرمه وفضله وان يعصمنا من
عذاب القبر بحوله انه هو التواب الرحيم والجواد الكريم فصل في العوارض المكتسبة
وهي نوعان من العبد على نفسه ومن غيره عليه اما الاول فستة انواع النوع الاول الجهل
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم
وهو ليس بشيء والجواب عنه انه شيء في الذهن او المراد به اللغوي فيطرد قوله على اربعة اقسام
القسم الاول جهل باطل بلا شبهة حتى لا يصلح عذرا في الآخرة اصلا وهو الكفر بالله تعالى
او الرسول لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل الدال على وحدانية الله وربوبيته
بحيث لا يخفى على احد وكذا على صحة الرسول من القرآن وغيره من الآيات الدالة على
صدقه فلذلك لم يجعل عذرا والوجه في الآخرة وانما قيد بقوله في الآخرة لانه اختلف في ديانة
الكافر اي في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال
ابو حنيفة انها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر وما سائر الاحكام من
تقوم خمره وايجاب الضمان على متلفه وجواز بيع خمره فلا يثبت لان خطاب التحريم يتناول
الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه ذلك بشيوع الخطاب في دار الاسلام والكافر تعنت وجهل
فلا يكون عذرا الا ان الشرع امرنا بان لا نتعرض لهم بعد الذمة وكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت
وما لا فلا وعندهما يوسف ومحمد يثبت هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شربا
واكلا كان حكما اصليا بخلاف نكاح المحارم لانه حكم ضروري الا يرى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته

الاحكام ح

من بطن واحد في زمن آدم عم فعلم انه كان حكما ضروريا حيث يقدر بقدر الضرورة ولم
يجز استيفاؤه لقصور الدلائل عنهم ولا نرى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولهذا
صحيحا في حقهم ليتوارثوا بها فلا تجب النفقة بذلك ولا يفرق ذكره بعد الاسلام والمرافعة
احدهما لم يفرق القاضي بينهما عندهما وقال ابو حنيفة ان ديانة الكافر تصلح دافعة للتعرض
لهم ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت الاخرى
ان حلها كان ثابتا فيما سلف من الزمان ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا
لهم وهو المقرب به الى العقاب قليلا قليلا وتمهيدا للعقاب الاخروي ولهذا قال النبي عم الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغير عقلا كالكفر فلا يصير
دافعة حتى لا تعطى للكفر حكم الصحة لما روينا على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه
غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم
فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسول الله وولاية الالزام
بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا طلبت
المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده واذا وطئها بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين
حتى يحد قاذفهما فان قيل لا خلاف ان ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية الى الغير بدليل
ان المجوسي اذا تزوج بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى انها لا ترث المنكوحة منها بالنكاح شيئا لان ديانتهما لا تصلح حجة متعدية على الاخرى فينبغي ان لا تجعل
حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف وايجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير واستحقاق
النفقة قلنا انا لا نجعل الديانة متعدية فيما ذكرت من المسائل بل جعلناها
دافعة وهذا لان الخمر كانت متقومة في الاصل وانما ابطل النص تقومها وكانت ديانتهم
لا الزام لنا اياهم بالنص لا مثبتة لتقومها وانما تصير الديانة متعدية اذا كان الضمان
الى التقوم وليس كذلك اذ هو شرط الضمان لا علته ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان
التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حقه
فكان الكافر بديانته مثبتا اما اذا كان شرطا فلا اذ المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم
والكافر يدفعه بديانته وقد كانت متقومة في الاصل فيجب الضمان بالاتلاف والقائل
لم تقوم يمكن ان يقال ان الكافر يدعي الضمان لوجود شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن
ايجاب الضمان عليه الا بجعل ديانته متعدية وكذا الاحصان المتوقف شرط لا علة وانما
العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون ثبوته بديانتهم بل هو مضاف



مضاف الى القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانها شرعت في الاصل لدفع
الهلاك عن المنفق عليه لانها لما كانت محبوسة لحقه مع عجزها عن الكسب صار حبها للهلاك كما
ودفع الهلاك لا يكون الزاما ومن الدليل على ان النفقة تجب بسبب دفع الهلاك انه لحبس الاب
نفقة ابنه الصغير كما يحل للابن دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن
لانه جزاء على الظلم ابتداء لا دفع للضرر كما لا يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا فلو لم يكن وجوب
النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه لما حبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة مبتداه فلو وجب
بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على البنت الاخرى زيادة ابتداء لا دافعة على ان الامام
السرخسي قد ذكر في طريقته ان كثيرا من مشايخنا قالوا على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان يستحق
الميراث بطريق الزوجية ان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة فان قال قائل ما يكون شرعه
بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة الا ترى انه ليس للعادل اي حمل على ابنه بالسلاح يحل للابن قتله
دفعا ولا يحل له قتل ابنه اذا وجده في المعركة محاربا مع المسلمين او مع اهل العدل بل
يمسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه وهنا المرأة تستحق النفقة على زوجها وان
كانت غنية في اليسار ولو كان وجوبها لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة لما وجب نفقتها
عند اليسار لعدم الحاجة اليها قلنا الحاجة الدائمة بدوام حبس الزوج لا يرد بها المال المعد
للزوجة فتتحقق الحاجة لا محالة فتحتاج الى النفقة فيكون وجوب النفقة لدفع الهلاك ولانهما
لما سألا ما يقدرا على النكاح بينهما بعد الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فلم ينازع عند
القاضي بان لا نفقة عليها بعد النكاح لم يصح ذلك منه لانه التزم ذلك بديانته فلا يسقط الا باسقاط
صاحب الحق منه بخلاف منازعة من ليس في نكاحها وهي البنت الاخرى لانها لما نازعت اختها في استحقاق
الارث علم انها لم تلتزم هذه الديانة ولم تنكر صحة هذا النكاح واستحقاق الارث مبني على النكاح الصحيح
ثم لم يوجد في حقها فال ولا يلزم اي على قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع لا في حق الالزام استحلالهم
الربوا فانه لا يصح في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع انه محظور في الاديان
كلها او يقول الربوا مستثنى من عقودهم قال عم الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب
قاصرا عنهم في حقه قال وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر وهذا هو القسم الثاني من الجهل
باطل لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا كالاول مثل جهل المجسمة والكرامية فانهم قالوا الله عز وجل جسم
وجالس على العرش تجوزوا الحركة والجلوس على الله تعالى وهذا وان كان منهم تمسكا بظاهر
قوله تعالى وجاء ربك وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى الا انه في العقل دال على تنزيه الله تعالى

عن الجسمية والجهة والمكان فيحمل الاية الاولى على حذف المضاف والثانية على معنى الاستيلاء قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى عليها ومثل جهل الفلاسفة فانهم قالوا ان الله تعالى موجب لا قادر مختار لانه مخالف للادلة القاطعة الدالة على كونه قادرا مختارا ومثل جهل المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى قادر عالم بصير سميع ولا يثبتون له قدرة وعلما وبصرا وسمعا مستدلين في ذلك بان الله تعالى نزه ذاته عن [illegible] في ايات كثيرة وانعقد الاجماع على انه لا قديم الا الله تعالى فلو ثبتت له الصفات لكانت قديمة لا مساغ قيام الحوادث بذاته تعالى مع انها اغيار للذات فيلزم ثبوت القدماء وانه باطل فيكون باطلا لا اتحاد عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه ان الله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين الى غيرها من الايات واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا يتصور تحققه بدونه ولا فرق بين قولنا لا علم له وبين قولنا ليس بعالم وكذا الكلام في باقي الصفات وفيه نظر اما في الدليل السمعي فلان لهم ان يقولوا لا نم ان المراد من العلم في الاية الاولى الصفة بل المراد به المعلوم كما ذهب اليه ائمة التفسير اذ العلم يذكر ويراد به المعلوم يقال علم ابي حنيفة اي معلومه قال محمد رح في الزيادات لو قال انت طالق في علم الله تعالى يقع الطلاق في الحال لان المراد به المعلوم بخلاف قوله في مشية الله تعالى وارادته حيث لا يقع الطلاق اصلا على ما هو التحقيق ان شاء الله وقوله ولا يحيطون ما يؤكد هذا التفسير اذ الاحاطة انما تتصور في المعلوم لا في العلم ولئن سلمنا ذلك لكنهم لا يثبتون العلم بمعنى التعلق واما يثبتون العلم بمعنى الصفة الحقيقية القائمة بذاته وتحقيق ذلك ان من علم امرا من الامور فلابد من ثبوت نسبة بين العالم والمعلوم فانه شيء وتلك النسبة يسمى تعلقا عند المتكلمين ثم قالت العدلية وابو الحسين البصري وركن الدين الخوارزمي والامام فخر الدين الرازي ليس في الغائب الا هذان الامران الذات القديم وهذا التعلق المعبر عنه بالعلم عندهم وانه امر مغاير لذاته لكنه امر اضافي فلا يلزم من ثبوته القدماء واما الاشاعرة واهل السنة يثبتون امورا ثلثة الذات القديم وصفة قائمة بذاته وهي العلم والتعلق بين ذلك العلم والمعلوم والفرق بين المعنيين ان الثاني بمعنى المصدر الذي يعبر عنه بالفارسية دانستن والاول بمعنى الاسم الذي يعبر عنه بدانش اذا عرفت هذا فاعلم ان الاية انما يكون ردا لقولهم ان لو كان المراد به التعلق وهذا هو الجواب عن الاية الثانية على ان القدرة والقوة صفة سلبية اذ صفات الله كلها غير العالمية سلبية عندهم واما الجواب عن الدليل العقلي فهو ان قولهم ان العالم مشتق من العلم ولا وجود للمشتق بدون المشتق منه قلنا ان ادعيتم ان



ان العالم مشتق من العلم بمعنى المصدر فمسلم ولكنه لا يفيدكم وان ادعيتم انه مشتق منه بمعنى الصفة فهو اول المسألة على ان اتفاق اهل اللغة على ان الافعال مشتقات من المصادر فما يكون لكم فعلم بهذا التقرير فساد قولهم لا فرق بين قولنا ليس بعالم وبين قولنا لا علم له وهذا هو الجواب في ساير الصفات قوله ومن احكام الاخرة يعني صاحب الهوى لا يعذر بجهله في احكام الاخرة مثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلهما وانكار الفلاسفة الحشر الجسماني فانه جهل باطل بالنصوص الواردة في الاخرة لان الدلايل القاطعة الناطقة بهذه من الكتاب والسنة كثيرة لا تحتمل التاويل ومثل جهل المعتزلة سؤال المنكر والنكير والميزان وعذاب القبر والشفاعة لاهل الكباير وجواز اخراج اهل الكباير من النار وانكارهم اياها كذا قيل وفي هذا النقل نظر لانهم ملأوا كتبهم باثبات الصراط والميزان وعذاب القبر واقاموا الادلة على ثبوتها وقال خاتمة المجتهدين نجم الدين الزاهدي في صفوته لم ينكر احد من شيوخنا البصريين والبغداديين عذاب القبر ومن نسب اليهم انكاره فهو باهت لهم واما قوله انكار الشفاعة الى اخره فجهل لا يعذر فيه صاحبه نظر فيه ايضا اذ الدليل على ثبوت الشفاعة لاهل الكباير قوله عم شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهذا مع انه من اخبار الاحاد ليس على ظاهره لان ذلك يقتضي تخصيص الشفاعة لاهل الكباير وانتفاءه عن غيرهم وهو باطل اتفاقا فيحمل على ان المراد منه الشفاعة في الدنيا على معنى الاستغفار الذي يلحق اصحاب السيئة او في الاخرة على تقدير همزة الاستفهام الانكاري او بعد التوبة او الافراد من اهل الكباير اصحاب الطاعات كقوله تعالى استعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين ومع هذه الاحتمالات كيف يكون ما اوله موافقا الى الاخرة على انه هذا الحديث معارض بقوله عم من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي وبقوله تعالى فاتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية وبقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وغير ذلك من الايات الناطقة بنفي الشفاعة للظالم وكذا الكلام في غيره من الاحكام فلو شرع في تحقيق هذه المسايل لطال الكلام وفات المرام الا انه ما اول اي متمسك بالقران ما اول له على وفق رايه فان المعتزلة يحتجون بعموم قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى وما هم عنها بغائبين وكذا المشبهة وهم الذين اثبتوا الله تعالى صفات تفضي الى التشبيه كما قررناه والمعطلة وهم فرقة من الفلاسفة امتنعت عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تمسكوا بالبس بحجة الحقيقة وهو قولهم انا لا نطلق هذه الصفات على الله تعالى دفعا عن التشبيه لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب الاية وغير ذلك من الايات الدالة على ثبوت هذه الاسماء لكنه اي صاحب الهوى لما كان من المسلمين يعني اذا لم يغل في هواه بحيث يعد كفرا او من يتحمل الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينسب نفسه الى الاسلام

الاح

في ذلك كجهل المجسمة لنا ما ذكرنا والزامه قبول الحق بالدليل بخلاف اهل الذمة امرنا ان
لا نتعرض لهم وكذا جهل الباغي وهو الذي خالف الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا في ذلك بتاويل فاسد لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح من ان امام المسلمين اذا
كان عادلا يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللص وذلك مثل من
خالف عليا وخرج عن طاعته كالمحكمة ومعاوية واشياعه لانكاره الدليل الواضح الدال على امامته على رايه
وهو اجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار على امامته وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون
سنة واستشهد على راس ثلثين سنة فعلى هذا قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا
منعة له يضمن لانه معتقد لبقاء ولاية الالزام لكونه مسلما فاذا صار للباغي منعة لا يضمن لخلوه عن الفائدة
اذ ولاية الالزام منقطع فوجب العمل بتاويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان نفس ولا مال بعد التوبة كما لا
يؤاخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا الخلاف الاثم فانه ياثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر
في حق الشارع وهذا اذا اهلك المال في يده وان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك
ذلك بالاخذ وما روي عن محمد انه قال افتي اهل البغي ان يضمنوا ذلك فيما بينهم وبين الله ولا افتي
في اهل العدل بذلك لانهم محقون في قتالهم كذا في المبسوط والحاصل انه يسقط الضمان معلل بعلة ذات وصفين
وهي المنعة مع التاويل فاذا انتفى احدهما لا يسقط الضمان قال ووجب محاربة اهل البغي وقتل اسراهم
دفعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض بالفساد ويجهز على جريحهم اي اتمام اهلاكه
يعني من اموالهم ودمائهم ولم يحرموا عن الميراث لان الاسلام جامع بيننا وبينهم فلم يثبت اختلاف
الدين وكذا القتل منهم لم يوجب القتل المانع من الارث وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا عادلا لاعتقادهم حقيته
عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على اعتقادهم
وان كان باطلا في الحقيقة وحبس اموالهم زجرا لا تمليكا لان الدار واحدة اذ الكل دار الاسلام وهي
حكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الاخر على الباطل فثبتت العصمة من وجه دون وجه
فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة الا ترى ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لم يجب الضمان
ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه لم يثبت واحد منهما
بالشك ولقائل ان يقول في مسئلة الارث ينبغي ان لا يتوارث احد الطرفين لان اختلاف الدار باختلاف
المنعة يمنع الارث كالحربيين من دارين مختلفتين لا يتوارثان وان كان الكفر جامعا بينهما وذلك ثابت
بين الباغي والعادل والجواب ان تاثير اختلاف الدار في منع التوارث انما هو في حق الكفار لا في حق
المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرثه ابنه الذي في دار الاسلام اتفاقا قال وكذا جهل من
مثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة
او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى
ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يفتون بجواز



بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على
عهد رسول الله عم وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الحديث المشهور اعتقها ولدها وبما روي
عن ابي سعيد البردعي انه خرج حاجا من بردعة فوصل الى بغداد فراى بعد صلوة الجمعة قوما جلسوا
للفقه وفيهم داود فساله حنفي عن بيع ام الولد فقال يجوز بيعها لان بيعها جاز اجماعا قبل العلوق
فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع اخر لان ما ثبت باليقين لا يزول الا بيقين مثله فعجز الحنفي
فقال ابو سعيد اجمعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق لان في بطنها ولدا حرا فنحن على هذا الاجماع
حتى ينعقد اجماع اخر فتحير داود وانقطع فعلم ان القول بجواز بيعها مخالف للاجماع والمشهور من السنة
فكان مردودا ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا عملا بالغريب من السنة كما ذهب اليه الشافعي
مردود لانه مخالف للكتاب كما مر تقريره قلت وفيه نظر لان المخالفة انما تتحقق بينهما ان لو لم يكن
قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه كما انه عام مخصوص وهو ممنوع سلمنا انه محمول على ظاهره ولكنه
يحتمل ان يكون الذكر القلبي كافيا حل وقلت انه ليس بكاف فلا بد له من دليل ومثل فتوى القضاء بالقسامة
اذا وجد القتيل في محلة ولا يدري قاتله بحيث القسامة على اهل المحلة والدية على عاقلتهم عندنا وقال
مالك واحمد والشافعي في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب
على ظن القاضي وان مع صدق المدعي يقسم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا
انه قتله عمدا فيستحق القاتل بعده متمسكين في ذلك بقوله عم لاولياء القتيل الذي وجد في خيبر
ويستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم وهذا المخالف للاخبار المشهورة الواردة في هذا الباب
ولقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي وانه
مردود لانه مخالف للسنة المشهورة والكتاب كما بيناه في هذه المسائل ونحوها ان اعتمد الخصم على
القياس فهو عمل بالاجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة وان اعتمد على الحديث فهو عمل منه بالغريب من
السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا او على هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ
فما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي وما لم يكن كذلك ينفذ
قال والنوع الرابع الجهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة للحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وهو الاجتهاد الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كالمحتجم اذا افطر على ظن ان
الحجامة فطرته لا يلزمه الكفارة لان جهله في موضع الاجتهاد الصحيح لان الحجامة تفسد الصوم عند الاوزاعي
لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم بخلاف المغتاب لو افطر على ظن ان الغيبة فطرته لقوله عم الغيبة تفطر الصائم
حيث يلزمه الكفارة لانه مأول بالاجماع فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وانما سقط الكفارة
عنه اذا كان ظنه بناء على فتوى مفت او سماع حديث الحجامة اما اذا لم يكن مبنيا على واحد منهما يلزمه
الكفارة والقضاء بالاتفاق كذا ذكره الامام شمس الائمة والامام المعروف بخواهرزاده الا انه قال
وكذا في موضع الشبهة اعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة الدليل وهو ما وجد الدليل

على الحل حتى يختلف المدلول لمانع وهذا الاشتباه يتحقق على ظن الحل لان المؤثر في الاشتباه هو الدليل
لا يتفاوت بالظن وعدمه ولم يتعرض المصنف لهذا النوع ومثاله وطي الاب جارية ابيه فانه
لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة هنا نشأت من الدليل وعلى هذا قال لا
لا يجب التكفير بالافطار اذا نوى الصوم من النهار ثم اكل عمدا بعد ما طعم في حالة النسيان ثم
علم وهو قوله عم انت ومالك لابيك وشبهة الاشتباه وهو توهم ما ليس بدليل الحل دليله الابد
فيها من الظن ليتحقق الاشتباه مثاله وطي الرجل جارية والديه او امه او امرأته فانه لو قال ظننت
انها تحل لي لا يجب الحد عندنا خلافا لزفر وفاته يجب على وطي جارية اخيه او اخته على ظن انها
تحل له فانه يجب الحد فيه اجماعا ولنا ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء فورثت هذا شبهة الحل
خلاف جارية اخيه او اخته لمباينة الاملاك بينهما فلا تورث شبهة وكذا الحربي اذا دخل دارنا
بامان فاسلم ثم شرب الخمر على ظن حلها لم يحد لانه في موضع الشبهة لانها كانت حلالا في وقت خلاف
ما اذا زنى وقال ظننت انه حلال حيث لا يكون جهله عذرا لكونه محظورا في الاديان كلها وخلاف
الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم فانه يحد لانه بالاقامة في دارنا عرف حرمتها لشيوعها
في دار الاسلام قال والقسم الرابع جهل يصلح عذرا مثل جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا فانه يكون عذرا له في الشرائع كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم حتى لو مكث
ثم مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بها
خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل
من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وضدهما
اي العزل والحجر فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما فيلزم ذلك على الموكل
والموكل حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة
والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا ترى ان احكام الشرع لا يلزم في
حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العبد على غيره وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر
عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بسبب العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه
على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه او رقبته وكذا جهل الشفيع ببيع جار داره
يكون عذرا حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يستبد ببيعها
وكذا جهل المولى بجناية العبد لان العبد اذا جنى جناية خطأ يكون المولى مخيرا بين الدفع والفداء وهو الارش
فاذا تصرف المولى فيه بالبيع او الاعتاق ونحوهما بعد العلم بالجناية يصير مختارا للفداء فان لم يعلم بالجناية
وتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة والارش ولا يصير جهله



جهله بالجناية عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستبد بالجناية وكذا جهل البكر البالغة بانكاح
الولي يكون عذرا حتى اذا سكتت قبل العلم بالانكاح يكون الاباء اذا علمت لان الولي مستبد لعله
فيكون الجهل لخفاء الدليل فيكون عذرا والامة المنكوحة تختار العتق يعني اذا اعتقت
المنكوحة يثبت لها الخيار في المجلس ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته ويسمى هذا
خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمته لكن لم تعلم ثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل
منهما عذرا حتى كان لها الخيار في مجلس حصل لها فيه العلم لان دليل الشرع بالخيار خفي في حقها
لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة الاحكام فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام
في حقها مقام العلم خلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف انه اذا زوج الصغير او الصغيرة
غير الاب والجد من الاولياء بالنكاح وينبت الخيار عند ابي حنيفة ومحمد بعد البلوغ ويسمى
هذا خيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان هذا الجهل
عذرا حتى لا يجعل سكوتها رضى ويكون لها الخيار بعد العلم كان الجهل في حق الصغير لخفاء
الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر ويكون سكوتها
رضى لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يبطل خيارها بالسكوت لان
سكوت الثيب ليس برضى قال واما السكر اعلم ان السكر غفلة تعرض لغلبة السرور على
العقل بمباشرة ما يوجبها فخرج الغفلة الحاصلة الى لا توجب السرور كشرب الافيون والبنج
وغير ذلك لان تلك الغفلة من قبيل الجنون لا السكر لكن لما كان حكمها واحدا في الشرع عبر به
وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للمداواة وشرب المكره
على شرب الخمر بالقتل وشرب المضطر منها لدفع العطش وكذلك على قول ابي حنيفة اذا
يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل او الذرة فانها حلال ولا حد شاربه عنده ولم
سكر وهذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء فيمنع صحة طلاقه وعتاقه وساير تصرفاته من البيع
والشراء لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض فيكون مخاطبا وسكر بطريق
محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف وهذا النوع من السكر لا ينافي
الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا
الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
وان كان متوجها حال الصحو فكذلك لانه لا يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب

الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال اذا اجتنبت فلا تعقل
كذا الا انه يقال عليه ينبغي ان لا ينافي السكر الخطاب بنوعيه لان هذه الطريقة عام لان ذلك
خلاف الاجماع اذ السكر من المباح ملحق بالاغماء باتفاق الائمة واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب
ثبت انه لا يبطل شيئا من الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه احكام الشرع كلها من الصوم
والصلوة وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار
وتزويج الصغير والصغيرة وغيرها الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر
لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي
وجه الاستحسان ان الردة انما تعتبر ان لو كانت عن قصد وهو مفقود في حقه فيجعل كأنه لم يتكلم بها
كما لو تكلم بها الصاحي خطأ فان قيل لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فلم
لم يجعل عذرا في غيرها ايضا قلنا ان عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان
السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة من الاحكام لان ركن التصرف قد تحقق فيها
من الاهل مضافا الى المحل فان قيل لا نسلم الاهلية قلنا لما بينا انه مخاطب والخطاب مبني
على الاهلية وفي الاقرار بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة
الصغرى والكبرى فانه اذا اقر بشيء من الحدود لم يؤاخذ به لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم
السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع عنه من الاقارير واحترز بقوله والاقرار عن مباشرة السبب
وبالخالصة عما فيه حق العبد فانه يؤاخذ بها عنه واما اذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح
الاسلام لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما صح اسلام المكره اذ الاسلام يعلو ولا يعلى
ولان دليل الرجوع وان كان يقارنه لكن الرجوع عن الاسلام بالردة وقد بينا ان الردة غير معتبرة
في السكر فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها واذا اقر بالقصاص او باشر سببه او قذف او اقر
بالقذف يلزمه لانها من حقوق العباد وذلك لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله وهو السكر اولى
ان لا يبطل ولذا زنى في حالة السكر حد اذا صحا لانه باشر سببا هو معصية فلا يصلح السكر سببا
للتخفيف وكذا في مباشرة سائر اسباب الحدود وانما لا يحد في الحال لانه لا يفيد واذا اقر انه
سكر من المحرم طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او تقوم عليه البينة لما ذكرنا ان الاقرار بالحدود الخالصة
لله تعالى لا يصح من السكران وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع وان كان خطاب
من لا يفهم قبيحا لان السكر لا يزيل العقل كما اختاره الامام فخر الاسلام لكنه سرور غلبه
فاورثه غفلة عن فهم الخطاب وان كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا لم يوضع عنه الخطاب
لان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه وكذا ان كان مباحا معتقدا لشرط



بشرط ان لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلهى به كالمثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان السكر منه
كالسكر من الشراب المحرم فيبقى التكليف متوجها اليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء
واما اذا كان من مباح مطلقا جعل عذرا لم يبق مخاطبا بالاداء لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع
ومنها الهزل قال الشيخ ابو منصور رحمه الله هو ان لا يراد باللفظ معنى اي لا يراد ما وضع له حقيقة
او مجازا بل يراد به تعطيله عن الغرض المطلوب وابطاله عن افادة المقصود وهو ضد الجد
وهو ان يراد به معناه الحقيقي او المجازي فالحاصل ان ارادة الموضوع له هو الحقيقة وارادة
غير الموضوع له ان كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا مع صحة الارادة فهو الهزل
من باب التشبيه ولهذا جاز المجاز في كلام الله تعالى وكلام رسوله دون الهزل وشرطه ان يكون
صريحا مشروطا باللسان اي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط ان يذكر باللسان انهما هازلان
في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط حيث يشترط ذكره فيه وهذا لانه
لو شرط ذكره لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو
ليس ببيع في الحقيقة قال وانه لا ينافي الرضا بمباشرة السبب ولهذا يكفر بالردة هازلا
لان الرضا بالكفر كفر لكنه ينافي الاختيار والرضا في حق الحكم وهو ثبوت الملك بمنزلة البيع الذي
شرط فيه الخيار الا ان الهزل في البيع يفسده كالخيار وخيار الشرط لا يفسده فلا يكون المشابهة
بينهما من كل وجه الا ان يراد به بيع شرط فيه خيار الابد فيكون مثله في الصحيح من كل وجه اذ يفسد
البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا
يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والحاصل ان الهزل لما كان يزول به الاختيار والرضا في حق
الحكم فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق
يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلثة
انواع انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على نوعين اما ان يحتمل النقض
واما ان لا يحتمله والاخبار ايضا نوعان وكذا الاعتقاد ايضا ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم
الاول وهو الانشاء الذي يحتمل الفسخ اذا دخل الهزل فيه يكون على ثلثة اوجه اما ان دخل في
اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق العاقدان بعد العقد
على ان العقد كان بناء على الهزل او على انه كان بعد الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
ففي الوجه الاول وهو ما اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان يتواضعا في السر على ان يظهرا عند
الناس بيعا ظاهرا لا حقيقة واشهدا على ذلك ينعقد البيع فاسدا غير موجب الملك وان اتصل به القبض
لانعدام الرضا بالحكم وهو الملك ملكا وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة شرط الخيار لهما ابدا لكونهما

راضيين بمباشرة السبب غير راضيين بحكمه كما في الخيار المؤبد لكن باع عبدا على انهما بالخيار
ابدا فهو موجب فساد البيع على احتمال الجواز بمنع ثبوت الملك [illegible] لان خيار كل واحد
يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل وكما لا يثبت الملك له بعد القبض فكذا ههنا بخلاف ما اذا
كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالملك ثم فاذا نقض احدهما
انتقض البيع لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به فان اجازه احدهما وسكت الآخر لم يعمل
لان المجيز اسقط خياره ولا يلزم منه سقوط خيار الآخر بدون اسقاط وان اجازاه جاز البيع كما في
الخيار المؤبد لهما لكن مدة الاجازة حيث لم يكن تكون مقدرة بالثلاث عند ابي حنيفة كخيار الشرط فان
الاجازة بعد الثلاث لا تعتبر كذا ههنا وعندهما لا يتقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالثلاث عندهما
قال ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او على البيع بمائة دينار هذا بيان الوجهين الآخرين وهو
ما اذا هزلا في قدر البدل او جنسه اما الاول فهو ان يتواضعا على البيع بالفي درهم ظاهرا على ان يكون
الثمن الف درهم حقيقة واما الثاني فهو ان يتواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم اتفقا
على البناء فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة وعند صاحبيه ينعقد البيع بالف
درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني والفرق لهما انه امكن العمل بالمواضعة في الثمن
مع الجد في اصل العقد بيان ذلك ان اعتبار الهزل لا يوجب بطلان العقد فيما اذا هزلا في قدر البدل
لان بعد اعتبار المواضعة امكن العمل بالجد بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب
العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن هذا شرط لا طالب
له من جهة العباد لاتفاقهما على عدم تسمية الالف الآخر والشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد
لا يكون مفسدا كشرط ان لا يبيع الدابة او لا يعلفها بخلاف ما اذا هزلا في جنس البدل حيث لا يمكن
العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الثمن ما يكون مذكورا في العقد
والدراهم غير مذكورة فيه وخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه فصار العمل بالمواضعة بالجد في اصل العقد
اولى لانهما جادان في اصل العقد هازلان في جنس البدل فاذا وقعت المعارضة بين المبطل والمصحح رجح المصحح
على المبطل ولان اعتبار الاصل اولى من اعتبار التبع والوصف وانا نقول بانهما لما كانا جادين
في اصل العقد بالجد ومواضعين في وصفه قدرا او جنسا بالهزل فاعتبار المواضعة الاولى يوجب صحة العقد
واعتبار المواضعة الثانية يوجب فساده اما اعتبار الهزل في جنسه فظاهر واما اعتبار الهزل
في قدره فلان الهزل يخرج الالف من التسمية وكان هذا شرط قبول ما ليس بثمن لقبول ما هو ثمن وانه
يوجب الفساد كاشتراط قبول ما ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط معتبر
وان لم يكن له طالب كمن جمع بين حر وعبد في صفقة واذا وقعت المعارضة بين المواضعة بالجد في اصل
العقد الموجب للجواز والمواضعة بالهزل في وصف العقد الموجب للفساد كان العمل بالجد في اصل



اصل العقد اولى لان اعتبار المصحح اولى من اعتبار المفسد وهذا بخلاف النكاح اي الهزل في قدر
البدل بخلاف الهزل في قدر الصداق من النكاح حيث يجب الاقل منه بالاجماع والعذر لابي حنيفة
ان البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم نعمل بها الا
عند المعارضة ترجيحا للمصحح واما النكاح فلا يفسد بالشروط فان عقد النكاح يلزم الشرط والشرط
يهدم البيع فامكن العمل بالمواضعتين وقلنا بان المهر يكون الفا كما قالا في البيع ولو تواضعا
في النكاح في جنس الصداق بان ذكرا فيه الدراهم وعرضهما الدنانير فانه يجب مهر المثل بالاجماع
بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة
يجعل النكاح بلا تسمية والنكاح صحيح بلا تسمية فوجب مهر المثل قال ولو هزلا باصل النكاح
فالهزل باطل والعقد لازم اعلم ان الهزل اذا دخل فيما لا يحتمل الفسخ فذلك ثلاثة انواع ما كان
المال فيه تبعا كالنكاح وما لا مال فيه اصلا وما يكون المال فيه اصلا اما اذا كان المال فيه تبعا
كالنكاح فلو هزلا فيه باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذا فيما لا مال فيه اصلا
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع
بين الزوج والمراة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته او عبده بان
يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر فجملة الكل صحيح
والهزل باطل للحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض
الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم
ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة
ولا التراخي بعد وجود سببه ولكن هذه الاسباب متى وجدت احكامها لا محالة فلهذا لم يؤثر
الهزل فيها الا ترى ان هذه الاسباب لا تحتمل خيار الشرط بل يبطل والهزل بمنزلة خيار الشرط
على ما مر فلا يحتمله ايضا ولا يلزم التعليق بالشرط لان تاثيره في منع السببية عندنا ولا الطلاق
المضاف الى الغد اذ المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة في الحال ولهذا لا
يستند الطلاق بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا يستند الملك الى وقت البيع
قال واما ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان
المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه مقصود
فقد ذكر في كتاب الاكراه ان الطلاق واقع والمال لازم قال الشيخ المصنف [illegible]
وفخر الاسلام وهذا الحكم وان كان مذكورا فيه بلا ذكر خلاف الا انه قول ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل
خيار الشرط عندهما كما ذكر في الجامع الصغير فلا يحتمل الهزل ايضا لانه في معناه قال ولو هزلا
باصله اي باصل الخلع بان خالعها بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين ويكون التواضع

على الالف او لجنسه بان يذكر في الخلع دنانير وقد تواضعا ان يكون البدل دراهم يجب المسمى بكماله
عندهما وصار اي المال المسمى الذي هو لم يوثر فيه الهزل كالتصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعا
لسوته في ضمن ما لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق في الخلع مثلا والعابت في ضمن الشيء بمنزلة ذلك
الشيء فيأخذ حكمه وهو لا يوثر فيه الهزل ايضا كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن تلزم بلزومه تبعا
فان قيل قد قلتم ان المال في هذا النوع مقصود فكيف يكون تبعا ولئن سلم انه تبع فيه لكن
لا نسلم ان الهزل لا يوثر فيه فان المال تابع في النكاح والهزل لا يوثر فيه واثر في المال حتى كان المهر
الناعما اذا هزلا بالثمن قلت المال فيهما مقصود بالنظر الى العاقد واما في حق ثبوت العقد
فهو تابع للطلاق ولانه بمنزلة الشرط والشرط تابع فيأخذ حكم الاصل اما في النكاح فله نوع
اصالة في حق الثبوت بدليل ان ثبوته لا يتوقف على اشتراط العاقدين بل يثبت بدون الذكر
وثبت مع النفي واذا كان له اصالة في حق الثبوت يوثر فيه الهزل كما يوثر في سائر الاموال واما
عند ابي حنيفة فما ... الطلاق يتوقف على اختيار المراة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد لكل حال
اي سواء هزلا بالاصل او بقدر البدل او بجنس البدل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد
نص ابو حنيفة رحمه الله في الجامع الصغير في خيار الشرط في الخلع من جانب المراة ان الطلاق لا يقع
ولا يجب المال حتى تشاء المراة ثم يقع الطلاق ويجب المال فكذا هاهنا اي باب الهزل لكن جواز
خيار الشرط غير مقدر بالثلاث في الخلع عنده لان تقدر الخيار بالثلاث ورد في البيع لان الخيار
غير ملايم له اذ هو من الاسباب ... وانما ثبت بالنص مقدرا بالثلاث فيقتصر عليه والخلع ليس
في معناه اذ هو من الاسقاطات فيكون خيار الشرط ملايما له الا يرى انه يجوز تعليق الطلاق
بأي شرط كان فلهذا في البيع ... هذا اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلاثة
واما اذا اتفقا على الاعراض او لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق
بلا توقف على اختيارها لبطلان الهزل الذي هو خلاف الاصل قوله وعلى هذا نظاير الخلع
من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع قال ثم انما يجب العمل
بالمواضعة فيما يوثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض من التصرفات كالبيع والاجارة اذا اتفقا على
البناء على المواضعة واما اذا اتفقا على الاعراض عنها فلا يوثر الهزل فيه بالاتفاق واما اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل العقد على الجد عندهما اذا لم يحضرهما
شيء ويجعل القول من يدعي الجد عندهما اذا اختلفا عند ابي حنيفة لان العقد مشروع لايجاب حكمه وهو
الظاهر وحقيقة فيه فلا يترك ذلك للاحتمال وعندهما العمل بالمواضعة اولى اذا لم يحضرهما شيء
ويكون القول قول من يدعي البناء اذا اختلفا لان المواضعة امر معتاد بينهما وكانها اعتبرا العادة
قوله واما الاقرار فبيان للنوع الثاني من الانواع الثلاثة وهو الاخبار اعلم ان الهزل يبطل الاقرار
سواء كان ذلك اقرارا بما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او بما يحتمله كالبيع والاجارة وصورة
المواضعة فيه ما ذكر في المبسوط لو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن

علی حم

١٩٨

ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البايع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا امس كذا ثم قال الاخر
صدقت فليس هذا بيع لان الاقرار انما يعتبر ويصار مناطا للحكم لولا انه يخبر عن وجود المقر به ظاهرا والهزل
يدل على عدم المخبر به واذا لم يكن المخبر به ثابتا في الواقع لا يكون بالاخبار ثابتا فلا يكون هذا الاقرار
ملزما شيئا حتى لو اتفقا على اجازة البيع الذي هزلا به بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق
المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد فلا تفيد الاجازة شيئا وكذا تسليم اي كالاقرار تسليم الشفعة
طلب الشفعة على الثلاثة اوجه طلب المواثبة وطلب الاشهاد وطلب الخصومة والتملك اذا عرفت
هذا فاعلم ان الشفيع اذا هازل بعد طلب المواثبة والاشهاد سلم الشفعة هازلا لا يبطل شفعته
لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط فانه لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار يبطل التسليم ويبقى
الشفعة فكذا هاهنا وكذا الابراء اي ابراء الغريم هازلا بان قال ابراتك فانه على اني بالخيار لان في الابراء معنى
التمليك ولهذا يرتد بالرد بخلاف ما لو سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة لان الهازل
غير راض بحكم التسليم فصار ساكتا من حيث الحكم والشفعة تبطل بصريح السكوت فكذا بدلالته
اذ الدلالة تعمل عمل الصريح فاما بعد المواثبة والاشهاد فلا يكون الطلب واجبا على الفور والاستقرار
بالهزل بمنزلة السكوت ولا يبطل الشفعة هاهنا بصريح السكوت على الفور فكذا بدلالته قال
واما الكافر فهذا بيان للنوع الثالث الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه هازلا يحكم
بايمانه في احكام الدنيا لوجود احد الركنين منه وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا بالحكم
بكلمة الاسلام فاولى ان يحكم باسلامه هاهنا والمعنى فيه ان الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد
والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كالرد
في البيع بالخيارات فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يوثر فيه الهزل واما المسلم اذا تكلم بكلمة الكفر
هازلا بان قال هازلا ... الصنم اكبر ومحمد ليس بنبي فيحكم بارتداده لان الهازل لكونه راضيا
باجراء هذه الكلمة الشنيعة على لسانه مستخف بالدين وذلك كفر قال الله تعالى ولئن سالتهم
ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين الحق كفر وكذلك الاجماع منعقد على ذلك فيصير مرتدا بنفس
الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الردة حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم
جميعا فصار كان المباشرة لم توجد منه قال واما السفه فهو العمل بخلاف ذلك العقل
والحجى وترك موجب الشرع من وجه باتباع الهوى وان كان اصل التصرف اي جنسه مشروعا
وهو اي السفه السرف والتبذير والدليل على ان اصله مشروع ان اصله السخاء والبر والاحسان
وذلك مشروع قال الله تعالى وتعاونوا على البر واحسنوا ان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف
حرام كالاسراف في الطعام والشراب فقوله من وجه احترز من ارتكاب سائر المحظورات
لانه مخالف لموجب الشرع من كل وجه لا يقال ارتكاب سائر المحظورات سنة

فيكون ... الكافر اذا ... الاسلام فانه ... باسلامه لوجود احد الركنين ... انه غير راض ...

سفه حقيقة فاوجب الاحتراز عنه لانا نقول وان كان سفها حقيقة لكنه ليس السفه الذي
يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق به الاحكام من منع المال والحجر عليه فكان سفها مجازا ومع السرف والتبذير
على ذلك وانه اى السفه لا يخل بالاهلية لبقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل والفكر والايمان
شيا من احكام الشرع لبقاء اهليتها ويكون مخاطبا باداء العبادات وترك المنهيات في الدنيا
ويجازى عليه في العقبى ولا يوجب السفه الحجر عن تصرف لا يبطله الهزل وهو ما لا يحتمل الفسخ كالنكاح
والطلاق والعتاق اجماعا اذ السفيه كالهازل يخرج كلامه لا على نهج كلام العقلاء وكذا لا يوجب
الحجر من تصرف يبطله الهزل وهو ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل
البالغ غير مشروع اصلا عنده وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي يوجب الحجر الا ان من اوجب الحجر فيه
سبيل الزجر والعقوبة وقالا انما يحجر نظرا اذ النظر واجب حقا للمسلمين كالغرماء والاولاد والعيال
وزوجاته وساير الناس فانه اذا اتلف ماله كله يكون كلا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال
وله الاسلام وان كان عاصيا لا لسفهه الا ترى انه ليس العفو عن صاحب الكبيرة عقلا الاسلام
وان كان عاصيا ولهذا منع عنه ماله في اول البلوغ يعني الى خمسة وعشرين سنة اجماعا قال الله
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم نظرا له لسفهه ما له مضمونا لا عقوبة عليه بدليل انه جاء به الولي من اراد
العقوبة يفاف اقامتها الى الامام ويحجر عن التصرفات ايضا بالقياس عليه بجامع النظر وانه
لو لم يحجر لسانه متطرقا منعه من التصرفات لم يبق محفوظا لان ما يمنع من يده يتلفه بلسانه بان يقر
لغيره او يبيع بغبن فاحش ويكون الولي مامورا بالتسليم اليه فيفوت فايدة المنع ثم الحجر عندهما
انواع حجر بسبب السفه مطلقا وذلك الحجر يثبت بنفس السفه عند محمد سواء حدث بعد البلوغ او بلغ
كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والصغر ولا بد لثبوته من حكم القاضي عند ابي يوسف
لان الحجر للنظر والنظر الى القضاء حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند ابي يوسف خلافا لمحمد والنوع الثاني
اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه يبيع القاضي امواله من العقار والعروض وذلك ضرب حجر
لفساد تصرف الغير عليه والنوع الثالث اذا خاف على المديون ان يلجى ماله بالتلجية اى يتلف امواله بيع الشيء
بغبن فاحش او باقرار فيحجر عليه حتى لا يبيع تصرفه الا عند حضور الغرماء وان كان الرجل غير سفيه وعند
من هذا ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما لم يكن السفه من اسباب النظر فلا وقال ابو حنيفة
لما كان السفه مكابرة العقل في التبذير بغلبة الهوى مع علمه بقبحه فلا يكون سببا للنظر لكونه معصية
والنظر من هذا الوجه اى من الوجه الذي هو الاجابة لا واجب كما قلنا في صاحب الكبيرة فقالا لا ينبغي ان يحجر
على نفسه اهدارا لادميته والحاقه بالبهائم والمجانين اذ بالبيان بان الانسان من الحيوان وبه من الله في
كتابه تعالى الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان وقال ان المرء بلسانه اللهم يعني وبنفسه فواده
له عن الاصورة اللحم والدم والجواب عن قياسهما على منع المال انا ذكر بنسبه نصا اما عقوبة عليه زجرا
له عن التبذير واما غير معقول المعنى ولا نسلم لما قلنا انه لا يجوز ان يكون للنظر فلا يحتمل المعاسة على التقديرين



المعين من اساءة المال فظاهر وكذا على الاول اذ لا مدخل للراي في اثبات العقوبات ومن قولهما
لو لم يكن نظرا لما فوض الى الولي ان الولي يملك التصرف كما يملك غيره ومنع المال من جملة التصرفات
فيملكه ايضا قال واما الخطاء فيذكر ويراد به ضد الصواب ومنه الاثم خطيئة قال الله تعالى ان
قتلهم كان خطئا كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله ومن قتل مومنا خطئا وهو نوع
من العوارض المكتسبة جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في الفتوى بعدما اجتهد لا ياثم اثم الزنا ولا يواخذ بحد الا بقصاص اذا
وجد منه القتل خطاء لان كل واحد من الحد والقصاص جزاء كامل من اجزية الافعال المحرمة فيكون
الخاطي فيه معذورا قوله دون حقوق العباد لان الجزاء ضمان المحل لا جزاء الفعل فيجب
به الاثم فيعتمد عصمة المحل والخطاء لا ينافي عصمة المحل لكنه لا يخلو عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت
اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة لترددها بين الحظر والاباحة
ولم يجعل الخاطي المعذور بالخطاء عذرا في بقاء العصمة لان النائم غير متعمد والخاطي متعمد فلم يحمل المنافي
للعموم عموما في حقه قال ووقع طلاق الخاطي بان اراد ان يقول مثلا اسقني فقال انت طالق وقع الطلاق
لان القصد امر باطن فاقيم اهلية القصد بالعقل والبلوغ مقامه كما في السفر مع المشقة وقال الشافعي
لا يقع طلاقه لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح واختيار منه فلا يقع
طلاقه كطلاق النائم بهذا الطريق ولو قام العقل والبلوغ مقام القصد يصح طلاق النائم لقيام
البلوغ عن عقل مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا من البيع والاجارة ونحوهما والجواب عنه ان اقامة
الشيء مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل
حرج كالقصد امر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ والنائم عديم الاختيار فلا يمكن معرفته
من غير حرج فلا يصح فيه اقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط واما الرضا في حق العباد فعبارة
عن امتلاء الاختيار وبلوغ نهايته حتى يفضي اثره الى الظاهر ويعرف ذلك منه بمساعدة الوجه
وغيره فلا يكون امرا باطنا فلا يقام البلوغ مقامه وسعه بمعنى اذا جرى على لسانه بعد هذا
انعقد بيعك بكذا او حال خصمه قبلت ذلك والرواية عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع
المكره كذا قال الامام فخر الاسلام وتابعه المصنف لوجود الاختيار نظرا الى وضع الكلام اذ فعل اختياري
وينعقد لفوات الرضا قال واما السفر قطع المسافة وشرعيته هو الخروج على قصد مسيرة ثلاثة ايام
ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وهو من اسباب التخفيف لكونه من اسباب المشقة بنفسه
فيقصر ذوات الاربع من الصلوات اجماعا لكنه على سبيل الاسقاط عندنا والترخص عند الشافعي في حق
لزوم قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه المسئلة في فصل العزيمة والرخصة وما يثره في الصوم في تاخير
وجوب ادايه الى ادراك عدة من ايام اخر ولما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض وكان ينبغي

السفر

لم يكن حكمهما واحدا فيما ذكر من المسائل لكن السفر لما كان من الامور المختارة لكونه من العوارض المكتسبة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير لزوم مشقة اخذه بخلاف المريض مثلا ان المقيم اذا اصبح صائما في رمضان ثم سافر لا يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر في ذمته بخلاف ما اذا اصبح الصحيح المقيم صائما ثم مرض حيث يحل له الافطار لانه اضطراري ولو افطر المسافر فيه انه لا يحل له الافطار لا يجب عليه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر وهو السفر فانه مبيح في الجملة ولو افطر المقيم الصائم على الصوم ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث تسقط عنه الكفارة والوجه قد اندرج فيما قلنا قال واما الاكراه فهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وهو ما يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار وهو ان يجعل الفاعل مضطرا الى الفعل كالايعاد بالقتل او قطع العضو لان حرمته كحرمة النفس والاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن نوعان صحيح وهو ان يكون الفاعل في قصده مستبدا وفاسد وهو ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير وقاصر وهو ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالحبس المديد والقيد والضرب الشديد وان الاكراه بنوعيه لا ينافي اهليته لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب وضع الخطاب اي سقوط الخطاب بحال لما قلنا ولان المكره مبتلى حالة الاكراه والابتلاء يحقق الخطاب اي لا يكون بدونه لان المكره بالاتيان بما اكره عليه متردد بين ان يكون المباشرة فرضا عليه تارة كشرب الخمر عند الاكراه الملجئ فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل اثم وحظرا فان المكره على القتل والزنا يحرم عليه الاقدام ويباح افساد الصوم للمسافر عند الاكراه ويرخص اجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الاكراه فيأثم بفعلهما بالقتل والزنا ويؤجر بشرب الخمر عند الاكراه فتردد افعاله بين هذه الصفات انه كونه مخاطبا كسائر المخاطبين ويشكل عليه انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لانه ان اراد باباحة افساد الصوم اباحة الاقدام والترك فليس كذلك لانه يأثم بالترك اي لم يفعل وان اراد بها صحة الاقدام مطلقا فالفرض والرخصة كذلك فيكون مندرجا منها وايضا قوله يؤجر فيه مرة ويأثم اخرى مما يستغنى عنه بذكر الفرض والحظر قلت اما الجواب عن الاول فهو انا اخترنا الشق الاول فقولك اباحة افساد الصوم ليس كذلك وانما يأثم بالترك لا لانه ليس بمباح بل لانه في نفسه لاجل المباح فالاثم محقق للاباحة فهنا لا منافي لها ومنه يظهر الاول وعن الثاني بان الاجر والاثم من احكام الاخرة والفرض والحظر من احكام الدنيا فجمع بينهما حسما لكونه مبتلى باحكام الدارين دليل الرخصة في الزنا اي زنا الرجل والقتل والجرح اي قطع اعضاء الغير بالاكراه اصلا لان ثبوت الرخصة عند خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه اي المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة سواء فلا يجوز للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عنده لصيانة نفسه فيسقط الاكراه في حق دم المكره عليه اي صار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص



الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه فلا يثبت للتعارض وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لانه لا اب له يربيه فيكون هالكا ولهذا الحق به القتل فان قلت انما يلزم الهلاك ان لو لم تكن المراة ذات زوج اما اذا كانت فلا لان النسب للفراش فيضاف الى صاحب الفراش قلت حكم الحكم يراعى في الجنس لا في كل فرد على ان صاحب الفراش ربما ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا وما اشبهه فيؤدي الى انقطاع نسبه منه فيكون هالكا وحرمة هذه مثل حرمة نفس ذلك الغير ولا يرخص بالجرح واتلاف طرف غيره لصيانة نفسه عند الاكراه الا ترى ان المضطر لم يقطع جزءا من غيره ليأكله وان اذن له ان يقتله الا اذا احل على قطع طرف نفسه بالقتل بان قيل له لتقتلنك او تقطع انت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان اطراف الادمي وقاية نفسه كامواله فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى كما له ان يبذل ماله لصيانة نفسه ولا ان يبذل طرفه لصيانة نفس غيره اذ فوات النفس يتضمن فوات اليد ولا ينعكس فالحاصل ان الاطراف ملحقة بالاموال وله اتلاف مال الغير لصيانة نفسه عند الاكراه بمعنى لم يجز له قطع طرف الغير لصيانة نفسه لانا نقول الحاق الطرف بالمال انما يتحقق عند الحاجة اذ هما وقاية نفس حتى ان الانسان يبذل ماله وطرفه لصيانة نفسه ولكن لا يبذل طرفه لصيانة نفس غيره ولا الخطر من الاكل من الميتة والدم والخنزير اي لا يسقط حرمة هذه الاشياء في الاكراه الكامل وهو الملجئ لان حرمتها انما ثبتت حالة الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة فاذا سقطت الحرمة عن هذه الاشياء كان الممتنع من تناولها متسببا لاهلاك نفسه فصار اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يكن عالما يرجى ان لا ياثم لان قصده التحرز عن ارتكاب المحرم ودليل انكشاف الحرمة حتى يعذر بالجهل كجهل من اسلم في دار الحرب بالشرائع كما اشير في المبسوط هذا ان تم الاكراه اي كمل بان يكون ملجئا وان قصر بان لا يكون ملجئا لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب الخمر لم يحد لانه اذا تكامل الاكراه اوجب حلا فاذا قصر اورث شبهة كوطئ الجارية المشتركة يكون شبهة تدرأ الحد عن الواطئ بخلاف المكره على القتل بالحبس حيث اذا قتل يقتص منه لانه لو تم الاكراه عليه لم يحل قتله فاذا قصر لم يصر شبهة ايضا قال ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المراة من الزنا في الاكراه الكامل اما حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان لا تحتمل السقوط بحال لان حرمته عقلية لكنه استبيح ذكره عند تكامل الاكراه اذا كان القلب مطمئنا بالايمان بالنص فيكون الامتناع هو العزيمة حتى لو صبر حتى قتل يكون ماجورا وحرمة البواقي وان احتملت السقوط باصلها لكون حرمتها شرعية لكن دليل السقوط لما

لم يوجد نصا وعارض دليل الحرمة دليل اخر فوقه وهو الاكراه وجب العمل به اي بامر
العارض فانتفت الرخصة وهو ما استبيح بعذر مع قيام المحرم لا الاباحة المطلقة حتى كان
الصبر عزيمة حتى يثاب عليه لانه باذل نفسه لاعزاز الدين وصيانة حق المسلمين وانما فارق
فعلها فعله في الرخصة حيث رخص لها اي التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
الزنا اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان محظورا لكن ليس فيه معنى اهلاك الولد لان نسبته لا ينقطع
عنها فكانت رخصة الترخص لها بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك في فعله
فلم يرخص له في ذلك ولهذا اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر
شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لم يصر القاصر شبهة
في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل قاصرا فان قلت المراة ان لم يكن لها زوج لا تتمكن من تربية
الولد فيفضي الى الاهلاك وان كان فقد ينفي عنه الولد فيفضي الى الاهلاك ايضا فلا فرق قلت الرجل
هو صاحب البذر والقاء البذر في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الاهلاك واما
ما يتعلق بالتمكين وهو الاضافة الى الام فانه من جانبها من غير قصور فحسن الفرق ما ذكرت بعد
الجملة اي الى ذكرنا ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا توجه الخطاب اليه وان فعله متردد بين الاقسام
ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال كالطلاق ونحوه والافعال كالقتل ونحوه فيثبت
موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلها واختيار اهلها عرف الشرع اختيار اهلها الا بدليل
غير الاكراه غيره من تعليق واستثناء على مثال فعل الطايع فان افعال الطايع من شرب الخمر
والزنا يوجب الحد الا اذا وجد مانع بان وجد الزنا والشرب في دار الحرب وكذا اقواله فان قوله
انت حر يوجب الطلاق والحرية في الحال الا اذا وجد المغير من التعليق والاستثناء فكذا افعال
المكره واقواله يوجب الحكم الا اذا وجد المغير حال وانما يظهر اثر الكره اذا تكامل يعني لا فرق
بين فعل الطايع والمكره الا في تبديل النسبة عند تكامله اذا احتمل ذلك حتى يصير المكره كانه
باشره بنفسه ويخرج المكره من البين وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية بسببه
الى الامر كمن امر عبده او اجيره بان يحفر بئرا في فنائه وذلك موضع اشكال قد يخفى على الناس
انه ملكه او حق المسلمين فحفر فان ضمان ما عطب فيه على الامر وجعل كانه المتلف لصحة الامر
[illegible] بخلاف ما اذا امره بالحفر في موضع لا يشكل انه طريق المسلمين فان الجناية تقتصر على الفاعل لبطلان
الامر وكذا اذا زجل عبد الغير بامر مولاه انتقل الفعل الى المولى لانه موضع شبهة لانه مملوك
فاشتبه عليه حل تصرفه بالقتل كسائر تصرفاته بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر اخر حيث تقتصر
الجناية والضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا قال وانه اذا اقتصر في تفويت الرضا دون فساد
الاختيار فيفسد بالاكراه اي بكلا نوعيه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والاجارة
لانه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه وصحته لفوات الرضا



الرضا الذي هو شرط الصحة فينعقد بصفة الفساد حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا
كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان
بعينه فذلك قوله ولا يعمل في الاقارير كلها سواء كان الاكراه قاصرا او كاملا حتى لو اكره بقتل او ضرب
شديد على ان يقر بالطلاق والعتاق وابراء الغريم والدين في ذمته ونحوها كان الاقرار باطلا
لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وانما يثبت الحكم بالاقرار لرجحان جانب الصدق ودلالة على
قيام المخبر به وذلك يفوت بالاكراه لدلالته على انه للخوف عن القتل والضرب لا لقيام المخبر وهذا مع
قوله وعدمه قامت دلالة عدمه وهذا بخلاف اقارير السكران فانه يصح لان السكر اذا لم يجعل عذرا
لكونه معصية لم يجعل دليلا على عدم المخبر به بخلاف ما اذا ارتد حيث لا يعتبر حتى لا تبين منه امراته
لان الارتداد يعتمد محض الاعتقاد وقد يشك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون
الاعتقاد فلا يبطل بالشك فافهم ولذا لا يعمل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني اذا اكرهت المراة على
قبول الخلع على مال فقبلت ذكر فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا سواء كان قاصرا او كاملا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد اي لم يذكر
فيقع الطلاق بغير مال كالبالغ اذا طلق زوجته الصغيرة على مال فقبلت فان الطلاق يقع ولا يجب
المال على الصغيرة فكذا هاهنا ثم ان اصحابنا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم
اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة لا يجب المال ولا يقع الطلاق
وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل واشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف
الهزل والفرق لابي حنيفة ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال يتعلق بالرضا
دون الطلاق فيقع الطلاق والمال لا يجب فاما الهزل فيعدم الرضا بالحكم دون السبب فيصح التزام المال
مع الهزل موقوفا على الرضا بالحكم وهو اللزوم عند تمام الرضا فيتوقف الطلاق عليه كما في شرط الخيار لما
دخل على الحكم دون السبب اوجب التوقف على تمام الرضا وفرقهما ان الرضا بالسبب موجود في الهزل
كشرط الخيار فامكن ايجاب المال لوجود الرضا بها من وجه وفي الاكراه لما انعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا لم يصح ايجاب المال وصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق بدون المال فافهم واذا اتصل
الاكراه لما ذكر الشيخ ان اثر الكره اذا تكامل في تبديل النسبة شرع في بيانه فقال واذا اتصل الاكراه
الكامل اي الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره حقيقة مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن
ان ياخذ المكره المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل
وخرج المكره من البين لان الاكراه يفسد الاختيار اي يجعل الفاعل كالمجبور بالطبع على ذلك الفعل
وللمكره اختيار صحيح والفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم ولذا جعل معدوما وصار المكره في حكم عدم
الاختيار فيجعل آلة للمكره فيحتمل ذلك بمنزلة سيف او سهم استعمله المكره هذا في الاكراه الكامل واما

القاصر فلا يوجب نقل الفعل الى المكره فيقتصر حكمه عليه لانه ليس بملجئ قوله واما فيما الاختيار
اي في الفعل الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل آلة لغيره لا يستقيم نسبة الفعل الى المكره فلا يستقيم
فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح للاضافة اليه
الا عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح لتوجه الخطاب
لما بينا وذلك مثل الاكل والوطي والاقوال كلها فانه لا يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره او يطأ او
يتكلم بلسان غيره حتى لو اكره انسان على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره ولو زنى
وهو مكره لا يجب الحد على المكره ويجب العقر على المكره ولا يرجع به على المكره قال وكذلك اي وكذا ان الحكم
يقتصر على الفاعل فيما لا يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة فكذا يقتصر عليه فيما يصلح ان يكون له الا انه يكون
المحل اي محل الجناية غير المحل الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك اي محل الجناية يتبدل بان يجعل آلة
مثل اكراه المحرم على قتل الصيد بيانه ان محل الجناية من حيث احرامه لا من قبل الصيد ولهذا المحل الحلال
قتله واذا كان محل الجناية صورة وهو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره لان المكره انما جنى
على الحرمة على احرام نفسه لان الجناية من قبل احرامه لا من قبل الصيد ولهذا حل للحلال قتله واذا
حيث يكون محل الجناية احرام المكره كان في تبديل النسبة تبديل محل الجناية لا محالة بخلاف الاكراه على قتل النفس
محل الجناية حقيقة وصورة هو المقتول لانه معصوم فلا يكون في جعل المكره آلة تبديل محل
الجناية ولو جعل المكره آلة تغير محل الجناية احرام المكره وهو اي في تبديل محل الجناية مخالفة
المكره المكره لانه يكون موقعا الفعل في غير ما اكره عليه وفي خلاف المكره بطلان الاكراه واذا بطل
الاكراه يكون الفاعل فاعلا في المحل الاول الذي هو احرام نفسه مثلا ولما لزم من نقل الفعل عن المحل
الاول عوده اليه قلنا باقتصار الفعل عليه من الابتداء لعدم الفائدة في النقل قال ولهذا اي
ولان محل الجناية اذا تبدل لم يجعل الفاعل آلة ويقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل
ياثم اثم القتل وان كان يصلح ان يكون آلة فيه للمكره في الفعل لان القتل من حيث انه يوجب المأثم
جناية على دين القاتل والقاتل لا يصلح في الاثم آلة لغيره اذ لا يمكن ان يكسب الانسان الاثم على
غيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية لان الجناية تكون واقعة على دين المكره وانه لم يامره بذلك فيعود الامر
الى المحل الاول كما في المسألة الاولى قال وكذلك قلنا اي كما قلنا ان الفعل يقتصر على المباشر في حق
الاثم قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه بيانه ان من باع مكرها وسلم مكرها
فملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ تصرفاته من الاعتاق والتدبير والاستيلاد عندنا وقال زفر
لا يملكه ولو سلم طائعا ملكه بالاتفاق لانه دلالة الرضا فيكون اجازة للبيع لنا انه لما انعقد فاسدا
وجد التسليم وجب ان يثبت الملك اما الانعقاد فلما عدم الخلل فيه واما الفساد فلفوات شرط
الصحة وهو الرضا واما التسليم فلانه قد تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره لان التسليم تصرف



تصرف في مبيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره اذ لو جعل آلة لتبدل محل الفعل لانه
تصرف في المعقود وهو امره باتمام البيع ولتبدل ذات الفعل ايضا فانا لو جعلنا
هذا التسليم من المكره متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء منسوبا الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل
محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك
للمشتري لا محالة ان لم يمكن ان ينسب التسليم الى المكره من حيث انه اتمام البيع لكن لما نسب الرضا من حيث هو
غصب واتلاف اذ به يزول المالك لانه يتحول هو نسبناه الى المكره من ذلك الوجه اي من حيث هو غصب حتى
للمكره يضمنه لورثه المبيع في يد المشتري كما نسبناه اليه ولاية تضمين المشتري وقلنا انه يتمكن من فسخ العقد
حال قيام المبيع كما قلنا في بيع الغاصب فاما الجواز غصبا ولهذا لا ينفذ اعتاق المشتري فلا محالة
واذا ثبت ان نقل الفعل الى المكره امر حكمي لا حسي يعني الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله من
ذلك المحل حسا استقام قتل المجوسي فقلنا ان المكره على الاعتاق باخذه الى ان يتكلم
ويقع العتق منه ولهذا كان الولاء له لان صدور الكلام منه حسي فلا يمكن نقله عنه واتلاف
المال منقول الى الذي اكرهه لانه معقول اذ هو من الامور الحكمية فيقبل النقل والاتلاف ينفصل
عنه في الجملة لتحققه بلا تكلم بالاعتاق كالقتل ويتحقق التكلم بالاعتاق بلا اتلاف كاعتاق
الصبي والمجنون فامكن اسناد الاتلاف الى المكره بالكلية مع اقتصار التكلم على المكره وقوله مع
قوله فيما يحتمل لا فيما يحتمل ان شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه
اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم نسبته اليه اصلا ولو وجد منه حقيقة كانت النسبة حقيقية لا حكمية
والتكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم
فلا يمكن ان ينسب اليه والاتلاف ما له العبد متصور منه فيمكن ان ينسب اليه وما ذكرناه اي ما
ولهذا عندنا يعني ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه من مذهبنا وقال ان في هذه تصرفات المكره
قولا يكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره اما قوله او فعله فان كانت قوله فاما ان
يحتمل الفسخ او لم يحتمل وكل ذلك اما ان يكون لحق او بغير حق وان كانت فعله فاما ان تم الاكراه فاما اذا كانت قوله
وكان الاكراه بغير حق كانت تصرفاته باطلة كلها مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها
لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه فيبطل بعدم
عدم الاختيار الا ترى انه لا يقع طلاق النائم لعدم الاختيار وكذا اذا كانت فعله مثل شرب الخمر
حتى لا يجب عليه الحد لان الاكراه لما جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا ولما
ان كانت قوله وكان الاكراه بحق يصح ويعتبر فان قيل هذا القسم يرد نقضا على القسم الاول
لان قوله في هذا القسم ايضا صادر من غير قصد واختيار قلنا اذا كان الاكراه بحق فانه جعل
الاختيار موجودا شرعا بخلاف ما لو كان بغير حق فانه جعل معدوما فلا يرد النقض
فلهذا قال يصح اسلام الحربي المكره على ذلك لان الاكراه بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام
لان اكراهه الذي بغير حق لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وكذا لو اكره القاضي المديون على
بيع ماله صح بيعه لانه اكراه بحق وكذا لو اكره المولي على الطلاق بعد مضي مدة الايلاء صح طلاقه

لانه اكراه بحق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده في الاحكام لانه اعدام الرضا ومال المكره معصوم ولتحقيق عصمته لم لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه فاذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل شرعا بطل حكم الفعل عن الفاعل ثم ينظر ان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه وان لم يحتمل لم ينسب اليه بطل الفعل اصلا لانه لم يوجد فاعل فهذا الحال في الاقوال كلها انها تبطل وكذا في بعض الافعال ولهذا قال اذا اكره على اتلاف مال الغير ان الضمان على المكره وكذا اذا اكره المحرم على قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم ان الجزاء يجب على المكره لانه يمكن ان ينسب اليه الفعل بان يجعل المكره آلة له وقد تم الاكراه لان الذي باشر ابيح له الاقدام بخلاف ما لو اكره على الزنا او القتل حيث يجب الحد والقصاص على المكره لانه لم يتم الاكراه حيث لم يبح له الاقدام ولهذا يأثم بالاتفاق فاقتصر الفعل على الفاعل فان قيل لما اقتصر الفعل على الفاعل ولم ينسب الى المكره ينبغي ان لا يقتص من المكره قلنا المكره قصاصا باعتبار السبب لان السبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده لا باعتبار المباشرة وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولكن يفسد به الرضا سواء كان ملجئا او غير ملجئ او يفسد به الاختيار اذا كان ملجئا وحينئذ يجب ترتيب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار

## باب حروف المعاني

وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه ولان لها معاني كالباء في بزيد بخلاف الباء في بكر ثم اطلاق الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فيه ليس بحرف لكن لما كان الاكثر حروفا غلبت عليه والشطر النصف لغة وقد يطلق على البعض توسعا وهو المراد هنا وكان هذا اعتذارا منه عما يقال البحث عن معاني الحروف من مسائل النحو فقال نعم لكن لما توقف على معرفتها بعض مسائل الفقه ضمنه الكتاب به تتميما للفائدة واختار حروف العطف لانها اكثر وقوعا في المسائل وكان اولى بالتقديم ثم الاصل في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو تدل على مطلق الاشتراك وسائر الحروف تدل على زيادة تدل على الاشتراك كما ستعرفه والواو لمطلق الجمع عندنا لا للترتيب والمقارنة يعني انه في عطف المفرد على المفرد يدل على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة يدل على اشتراكهما في الحصول من غير دلالة على مقارنة ولا ترتيب وان كان المعتبر في الوجود لا يخرج عن ذلك وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب وكذا قال الشافعي في احكام القرآن انها للترتيب كذا نقله عنه الامام شمس الائمة السرخسي وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فنحو قولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فنحو قوله تعالى اركعوا واسجدوا واحتج من قال انها للترتيب بقوله تعالى اركعوا واسجدوا فانه افاد الترتيب قلنا بل الترتيب مستفاد من قوله تعالى واسجدي واركعي اذ كان الركوع في تلك الشريعة مقدما على السجود وبانه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا



لرسول الله عم بايهما نبدأ فقال عم ابدؤا بما بدأ الله فافاد الترتيب قلنا ان في النص بيان انهما من شعائر الله ولا تعرض فيه للترتيب لان الترتيب انما يكون في الفعل واما قال عم ابدؤا بما بدأ الله على جهة الترتيب الى الافهام لا ان الواو توجب الترتيب فان الذي يسبق الى الافهام في المخاطبات ان التقديم يدل على زيادة المقدم على انه لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال وهم من اهل اللسان فان قيل لو كان في المطلق الجمع لما سألوا ايضا قلنا كون الواو للجمع المطلق لا ينافي الترتيب في الوجود فلهذا سألوا اما الاستدلال بالنقل والاستعمال اما النقل فظاهر وقد قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق واما الاستعمال فلان العرب تقول جاني زيد وعمرو ويفهم منه اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في [illegible] او على التعاقب ولتناقض قوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي قوله في الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة [illegible] ومما يدل على انها ليست للترتيب صحة قولهم سيان قيامك وقعودك فلو جعلناها للترتيب لفسد لانه يؤدي الى الاخبار عن الواحد بالمساواة وهو محال وصحة قولهم اختصم بكر وخالد من جهة ان اختصم لا يعمل الا بفاعلين في وقت واحد فلو جعلناها للترتيب لادى الى ان يكون له فاعل واحد فقط وذلك باطل والذي يدل على انها ليست للمقارنة صحة قولهم جاني زيد وعمرو قبله فان قيل لم لا يجوز ان يكون للترتيب او للمقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة يكون مجازا قلنا الاصل عدم المجاز قوله وانما يثبت الترتيب جواب عن قول طائفة قالوا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللقران عندهما استدلالا بما قالوا في قوله للاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق فانه يقع واحدة عند ابي حنيفة كما قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعندهما يقع ثلثا كما قال ان نكحتها فهي طالق ثلثا اجاب بان الترتيب انما جاء عند ابي حنيفة ضرورة ان الطلاق الاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فعند وجود الشرط نزل ما علق كما علق وقد علقهن مرتبا ومن ضرورة الترتيب في الوقوع انه لا يقع الا واحدة لانها بانت بالاولى لا الى عدة وصار كالتنجيز فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا بمقتضى الواو وهما قالا ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فصار كانه قال ان نكحتها

فهي طالق ثلثا والترتيب انما حصل في التعليق وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو
علق كل طلاق بالشرط على حدة لحللت بها اما فانما نزلت جملة لا مرتبة قوله وفي قول المولى
اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض اخر يرد على هذا الاصل بيانه ان الفضولي اذا زوج
اثنتين من رجل بغير اذن المولى ثم قال المولى اعتقها يجوز نكاحها ولو قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية ولو لم يوجب الواو الترتيب لما بطل نكاح الثانية الا
زوج الفضولي رجلا اختين في عقدتين ثم قال الزوج اجزت نكاح هذه وهذه بطل
نكاحهما كما لو قال اجزت نكاحهما وهذا يدل على ان الواو للمقارنة اجاب بان الترتيب
في المسئلة الاولى انما جاء من معنى اخر وهو ان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في
اخره ما يغير اوله وفيما نحن فيه ليس في الثانية لا يغير عتق فلم يتوقف صدر الكلام فعتقت
الاولى قبل التكلم بالثانية وعتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية لانه كما لا يجوز
نكاح الامة على الحرة لا يتوقف نكاحها معها فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها حتى
لو وجد في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف كما في المسئلة الثانية فان صدر الكلام وضع
لجواز النكاح واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز اذ باخر كلامه ثبت الجمع بين الاختين
نكاحا فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فيتوقف على اخره فيبطل نكاحها
كانه قال اجزتهما قال وقد تدخل الواو ظن بعض مشايخنا ان الواو الواقعة بين الجملتين
الكاملتين تحتملها للتكلم والابتداء قال الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام الحق ان
الواو للعطف كما هو اصله ولا يجب المشاركة في الخبر كقوله تعالى في قصة القذف واولئك
هم الفاسقون فانه عطف على مجموع الجملة الكاملة التي هي والذين يرمون المحصنات
لا انه يكون الواو للابتداء او يكون عطفا على الجزاء كما في قوله تعالى ويمح الله الباطل عطفا على
مجموع الشرطية لا على الجزاء والا لكان مجزوما وكذا قوله تعالى والراسخون في العلم عطف في
تفسير على الله عطف على جملة قوله لا يعلم تاويله الا الله لا على الله وكذا في قوله زينب طالق
ثلاثا وعمرة طالق ان عمرة تطلق واحدة لان الواو للابتداء بل لكونه لعطف الجملة على
الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر لان الشركة في الخبر انما وجب لافتقار المعطوف اليه اذا لم يذكر
له خبر فاذا ذكر له خبر فقد استغنى دليل الشركة وهو الافتقار وكذا ايضا ان الجملة الناقصة
يشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه لان الشركة انما ثبتت بالافتقار والضرورة وقد اندفعت
الضرورة بجعل خبر الاول خبرا للثاني بعينه فلا يصار الى الاستبداد والجعل كانه افرد الثاني
بشرط على حدة والدليل على ذلك انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق فعند دخول الدار يقع تطليقة واحدة عند ابي حنيفة فلو كان الشرط كالمعاد لوجب

الاولى حم



لوجب ان يقع تطليقتان بلا خلاف كما اذا صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فانت
طالق وانما لم يقع تطليقتان عنده علم ان الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط فان قلت اذا
افتقرت الجملة الكاملة لتصحيح الناقصة تعلق الكل بالشرط مرة بلا واسطة وبعضه
كما اذا اخر الشرط وفيه الاجماع قلنا انما وجب الكاملة لصحة الناقصة لافتقارها
فيما عدا هذه بني على الاصل وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك المطلقة لا غيرها حتى لو دخلت الدارين لم تطلق
الا واحدة ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالاعادة وانما يصار الى الاستبداد
في قوله جاني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة ان مشاركة الاثنين في مجيء واثنين
في طلاق واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون
صحيح من غير تقدير واو اوجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء في صورة العطف
لا ينسب الى زيد بعد نسبته لعمرو وانما نسبه المتكلم اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية وفي قوله فلانة
طالق وفلانة انما احتيج الى التقدير اذ المذكور لا يصلح خبرا لهما لغة لما ذكر قال وقد يستعار الواو للحال
لمعنى الجمع ايضا اي لجامع الاشتراك بين معاني الجمع لان الحال تجامع ذا الحال لانه صفته في الحقيقة كما في قوله تعالى
حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي جاؤها حال ما يكون ابوابها مفتوحة وانما حمل الواو على الحال هنا
لانه في بيان الاكرام ودار اهل الاسلام ومن اكرام الضيف ان يكون الباب مفتوحا حال وصوله الى
باب المضيف فحمل على الحال لافادة هذا المعنى يؤيده قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب ولهذا
قال في حق الكفار وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها بدون الواو لان تاخير
فتح باب العذاب اليق بكرم الكريم ومن هذا قيل ابواب جهنم لا يفتح الا عند دخول اهلها فيها واما
ابواب الجنة فمفتوحة قبل الوصول اليها قال فقالوا اعلم ان مسايل اصحابنا هذا اختلفت في هذا
الباب فقالوا فيمن قال لعبده اد الي الفا وانت حر وللحربي انزل وانت امن ان الواو للحال
للحاجة لا يعتق الا بالاداء ولا يامن الا بالنزول لانه جعل الحرية والامان حال الاداء والنزول
فلا يسبقان عليهما لان الصفة لا تسبق الموصوف وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق وانت مريضة
او انت مصلية او انت مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق في الحال على احتمال انه اذا نوى
بها واو الحال يتعلق الطلاق بالمرض والصلوة كانه قال انت طالق اذا مرضت او صليت قالوا
في المضاربة لو قال خذ هذا المال واعمل به في البزاز لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير
مشورة وبقي المضاربة عامة في وجوه التجارات كما هو مقتضى صدر الكلام وفي قوله انزل وانت امن
حال ما يكون لك الامن وما ينهما لم يكون الواو مستعارا عن الباء فكان بمنزلة ما لو قال احمل هذا
المتاع الى منزلي ولك درهم وابو حنيفة لو حمله على الواو للعطف حتى لو الثم لا يجب له بحملها شيء لانها

الحمد لله

المثال

للعطف حقيقة فلم يترك حقيقة الا بدليل والمعارضة في الطلاق امر زايد اذ الطلاق يكون بلا
عوض في الماء ولم يسقط ترك الاصل وهو الحقيقة بدلالة الحال من الزوايد بخلاف الاجارة لانه معاوضة
اصله حيث لم تشرع الا بدل فصلحت دلالة على ترك الحقيقة على ان قولها وكل الزوايد بصيغة الحال
لانها يكون فعلا او اسم فاعل والالف ليست كذلك وهذا عبارة الامام فخر الاسلام فيهما وقال
العلامة النسفي وهذا اشكل عندي لان الحال لا يختص بالفعل واسم الفاعل لم جاز بعضها اسم الحال
لا يكون اسم جوهر لكنه هذا فقد حكى عن سيبويه هذا احاكم حديدا على الحال وان لم يكن مشتقا قلت ان كلامنا
في الجملة التي تقع حالا ولم يشترط فيها احد ذلك قلت هذا الاشكال حتى لو حمل كلامه على ظاهره لكن عندي
انه ماول بان الجملة اذا وقعت حالا لا بد ان تشتمل على فعل او ما يشتق منه سواء كان اسم فاعل او غيره
ليكون مبنيا على حالة الفاعل او المفعول غاية الامر انه عبر عن جزء الحال بالحال وعن المشتق باسم
الفاعل تسامحا وانكالا على فهم السامع اذ الكلام في الجملة الفعلية واسم الفاعل جزء جملة الاغلب
عليه هذا التقرير مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق واما قوله اد الى الفا وانت حر فصيغته اديا
للحال لانه في معنى انت محرر او معتق وصدر الكلام غير مفيد شيئا الا ان جعل شرطا للتحرير لان قوله اد
الى الفا لا يصلح ضريبة لانها لا تكون بهذا القدر فلو لم يحمل على واو الحال جعل الاداء شرطا لفا اصلح
على ان اختلاف الجملتين طلبا وخبرا امارة الحالية وقد اعترض عليه بان واو الحال دخلت في قوله
انت حر فيقتضي ان تكون الحرية شرطا للاداء لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء
اذ الشرط مقدم على المشروط فلا تكون متعلقة بالاداء فيمتنع الحرية في الحال واجيب عنه بوجوه احدها
انه من باب القلب فيكون التقدير كن حرا وانت مود الالف صرح به لما ذكرنا وثانيها ان قوله وانت
حر من الاحوال المقدرة فيكون معناه اد الى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء وثالثها ان الجملة الواقعة
هنا حالا اقيمت مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذ حكمه ويصير معنى الكلام اد الى الفا
تصر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء بتعلق الاكرام بالاتيان في قوله ان اتيتني اكرمتك
واما قوله انت طالق وانت مريضة ونظايره فصدر الكلام منه مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة
جملة لا دلالة فيها على ترك الحقيقة وحملها على الحال لانه نحو العطف هنا لانهما جملتان اسميتان
فيحمل على العطف الذي هو معناه الاصلي وكذلك في قوله واحمل معي الى العطف لانهما جملتان
طلبيتان فيصح عطف احديهما على الاخرى فحمل عليه لانه الاصل على انه لا يصلح حالا اما من المجرور
فظاهر واما من الفاعل فلان الحمل متاخر عن الاتيان والحال يجب ان يكون مقارنا للفعل وقوله
انزل وانت امن فيه دلالة على ان الواو فيه للحال لان الامان انما يراد به اشعار المؤمن وللتماس
الحربي معالم الاسلام وليقف على محاسنه في ما هو مقصوده وذلك انما يكون حالة النزول
قال والفاء فانه للوصل والتعقيب اي يقتضي ان يكون الثاني بعقب الاول بلا تراخي

التعريب وطعن باخذ لا للتعريب



التراخي والتعقيب فيها على حسب ما يعد في العادة عقيب الاول فان كان في زمان
كثير كقوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية وقوله تعالى الم تر
ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة وان قال ابنا للتعقيب اتفاق
ائمة اللغة على ذلك فلهذا قلنا اذا قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
الاخرى فانت طالق ان الشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان
يشتغل بينهما بعمل آخر ومؤخر الدخول فيه من اشتغال بعمل في فصل وان تاخر بعضه هكذا
هذا التعبير وهكذا قال الآخر فهو حر انه صول التمسح اي فصل ما بلازم عتق الا انه ذكر الحرية
حرف الفا عقيب الايجاب والفاء للترتيب والترتيب للعتق على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول فيقتضي ذكر العتق ثبوت الفاء القبول فكانه قال قد قبلت فهو حر وقال
هو حر او وهو حر لم يجز البيع فلم يحرر العبد لكان ردا للايجاب وفي قوله قال الخياط انظر
الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه ضمن الخياط
لان الفاء للتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال ذلك من غير الفاء يضمن
لانه اذن مطلقا فلو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لم يكفه فانه لا يكون ضامنا لوجود
الاذن مطلقا وفي قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
طالق فدخلت ان الطلاق يقع على الترتيب فتبين بالاولى فلا يقع الثاني الا في
على الاصح بخلاف ما اذا كان معطوفا بالواو فانه يكون على الاختلاف السابق من ابي حنيفة
وصاحبيه ولهذا اي لكونه للتعقيب يخص الفاء بعطف الحكم على العلة لان الحكم يعقب
العلة اما زمانا او ذاتا وقيل الاختصاص لا مناسبة اذ لا اختصاص وقال
مستعمل نكرة اشير كما قال اطعمه فاشبعه اي بلا ذلك الاطعام حكم الاشباع حقيقة وقال
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشراء فيكون العتق حكم
لكن بواسطة وقد يدخل الفاء على العلة الاصل لانها لا تحمل الفاء على المعلول لانها
ماخر العلة عن المعلول الا اذا كان للعلة دوام فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما قال لمن هو في الشدة
بعد الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كقوله لمن هو في حبس ابشر فقد
اتاك الغوث اي صرت ذا فرح وسرور فقد اتاك المغيث والغوث مما يدوم ويبقى بعد الابشار
وان لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء عليها فلا يقال انكسر الحبل فانكسر وانقطع
فقطعه ويسمى هذا الفاء فاء التعليل واعلم انه لا يتحقق هذا الدوام في العلة
وليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص بالدوام فانه قال الشيخ الاصل فعلم

وللصايم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندي اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل الامام
داره والطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها على ان المثال المذكور مما لا دوام
لان الاتيان كالخروج قلب الدليل على انه يختص بذلك ما ذكرنا من المنقول والمعقول وهو
عدم جواز انكسر فكسرته وما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع ههنا الظهور
ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ومن الدخول الاستراحة وما يناسبه لفهم هذه المعاني
من قصد المتكلم فلا يكون حجة له والعلة في المثال المذكور هو وجود المغيث والاتيان سببه ايضا
ظ. حجة تاويلنا للامثلة السابقة قوله في هذا اي ولان الفاء قد يدخل على العلل قلنا
فمن قال لعبده ادالي الفا فانت حر انه يعتق في الحال وان لم يؤد لان الحرية مما يدوم فاشبه
المتراخي فيكون الفاء للتعليل ويكون المعنى ادالي الفا لانك حر وكذا لو قال للحربي انزل فانت
آمن كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى الكلام انزل لانك آمن والامان مما يمتد لا يقال هلا
جعلت قوله ادالي الفا علة وقوله فانت حر جوابه كما هو حقيقته ويصير كانه قال ان اديت
الي الفا فانت حر وكذا في مسئلة الامان لان الكلام صحيح بدون الاضمار فلا يصار اليه الا عند الضرورة
لانه خلاف الاصل والمعارض بان دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان في ذلك العمل
بحقيقة الفاء من وجه لان العلة اذا كانت مما يدوم يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ولهذا
قلنا فيمن قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره
بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه ويصرف الترتيب الذي هو معنى الفاء الى الوجوب
بان يقال وجوب هذا اسبق من وجوبه ذلك لا الواجب ليكون الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته
او يقول استعير الفاء لمعنى الواو لما تعذر حقيقته اذ الترتيب في الاعيان لا يتصور فصار
كانه قال لفلان علي درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فتعذر
اعتبار موجبه فيحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الدرهم الاول وتوكيده ويضمر المبتدأ اي فهو درهم
لكن ما قلناه احق لانه يفهم لا الغاء الحقيقة والاضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا الالغاية
فان قيل انتم تركتم الحقيقة ايضا حيث جعلتم الفاء مستعارا للواو قلنا انما استعير الفاء
لتقرير الحقيقة وهو المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وانتم اضمرتم لتغير حقيقة الكلام فكان
ما قلناه اولى ولان المجاز خير من الاضمار على انا تمسكنا باحد الدليلين فلا يتوجه على احد منهما
علينا قال وثم فللعطف على سبيل التراخي الا ان عند ابي حنيفة تراخي على وجه القول المنقطع
كانه مستانف حكما اي كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استانف رعاية لكمال التراخي يعني هذه
الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت
التراخي في الوجود والتكلم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود فقط لكان ثابتا من وجه دون وجه وعندهما

الاشكال ثم



وعندهما التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا لكن الكلام يتعدد
لا في التكلم لانه متصل حقيقة اذ العطف يقتضي الاتصال بيانه فيمن قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان اخر الشرط او قدمه
وعلى كل تقدير اما ان يكون في المدخول بها او في غير المدخول بها اما اذا اخر الشرط في غير المدخول
بها بان يقول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار بمنزلة المسكوت
لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد المغير فيقع بالاول الطلاق البائن في الحال ويلغو ما
بعده لعدم المحل كما اذا وجد السكوت حقيقة وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني
في الحال ويلغو الثالث لحصول البينونة بالثاني فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام
انقطع عن الاول ففي قوله ثم طالق غير مفيد لكونه جزاء بلا شرط قلنا صحة العطف مبنية على
الاتصال صورة وذلك موجود ههنا واما التعليق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى ولهذا
اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل وفي المدخول بها سواء قدم الشرط او اخره يتعلق بالشرط
ما يليه ويقع الباقي في الحال وهذا الحاصل وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة
وينزلن على الترتيب اما اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا عند وجود الشرط وان كانت غير
مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لانعدام المحلية بالبينونة قال وقد يستعار ثم للواو للاشتراك
بينهما في معنى العطف وذلك عند تعذر العمل بالحقيقة مثل قوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة
الى ان قال ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته اذ الايمان شرط صحة العبادة فلا يكون
معتبرا قبله وذكر صاحب الكشاف ثم لتراخي الايمان في الرتبة عن العتق والصدقة وذكر التيسير ان هذا
الترتيب الاخبار ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده واما الحمل لجواز ان يكون المعنى ثم دام على الايمان اذ الامور بخواتيمها
كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وعمل صالحا ثم اهتدى اي دام على الاهتداء ومثل قوله تعالى
واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي
والله لانا لو حملنا على حقيقته لادى الى ان يكون الله شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع ولهذا
قلنا في قوله عليه السلام من حلف على يمين اي على شيء مما حلف به اي غيره خيرا منها فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه ان ثم في هذه الرواية محمولة على الحقيقة وفي الرواية التي فيها
انه عليه السلام قال فليكفر يمينه اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا فتعين المجاز في ثم
دون الامر لحقيقة الامر هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له قال واما بل فموضوع
للاعراض عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني اعلم ان كلمة بل لا تخلو اما ان يكون

مذكورة بعد موجب او منفي فان كانت مذكورة بعد موجب فلها معنيان احدهما الاعراض
عن الاول لغلط او نسيان والاثبات للثاني كما يقال جاءني زيد بل عمرو ومعناه بل جاء عمرو
لا زيد ولا يقع مثله في كلام الله تع الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تع قالوا اضغاث
احلام بل افتريه بل هو شاعر والثاني لم لا يكون لابطال الاول بل على انه انتهى او في
وان الذي بعده اولى واهم بالذكر وهذا قد يجري في كلام العباد بقرينة يقال فلان فقيه
بل مجتهد وفي كلام الله تع مطلقا كقوله تع بل ادارك علمهم بل هم في شك منها بل هم منها
عمون وان كانت مذكورة بعد منفي كما اذا قلت ما جاءني بل عمرو فله معنيان ايضا احدهما
لم يكن من باب الغلط فيكون عمرو غير جاي كانك قلت ما جاءني عمرو وهذا المعنى لا يقع
في كلام الله تع والثاني لم يكن مبنيا على الغلط وهذا يكون غلطا فيجوز لم يقع بهذا المعنى في
كلام الله تع وقد يدخل على بل كلمة لا تاكيدا للنفي الذي يلزم من الاضراب وعلى هذا قال
زفر لو ان من قال لفلان علي الف درهم لا بل الفان يلزمه ثلثة الاف وهو القياس لان
بل وضعت لتدارك الغلط في المسند فيكون اقرارا بالالفين ورجوعا عن الاول فيصح اقراره
ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به فيلزمه المالان كما لو قال لامراته انت طالق واحدة لا بل
ثنتين فانه يقع الثلاث اجماعا وكما لو قال لفلان علي الف درهم لا بل مائة دينار ولكنا استحسنا
وقلنا بانه يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام في العادات يراد به نفي الاقتصار على الالف
وضم الزيادة اليه فيكون تداركا لغلط الاقتصار وكانه قال لا بل مع ذلك الالف الاخر فيهما
الفان كما يقال سني ستون بل سبعون اي بزيادة عشرة على الستين بخلاف مسئلة الطلاق لان
تدارك الغلط انما يكون في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه لا يحتمل
ذلك فصار موقعا ثنتين بعد ما رجع عن الاول ورجوعه لا يصح فيطلق ثلاثا حتى لو قال كنت
طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين يقع ثنتان لان الغلط يجري في الاخبار وبخلاف المسئلة المشهورة
لان التدارك بطريق الضم انما يتصور عند اتحاد الجنس لا عند اختلافه وقالوا جميعا اي ابو حنيفة
وصاحباه فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين
انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان
قصده تعليق الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
لانه يمين فلا يصح رجوعه عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بغير
واسطة فيثبت ما في وسعه فصار كلامه بمنزلة يمينين كانه قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار فعند دخول الدار يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة



بلا واسطة وهذا الخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة له حيث لا يقع الا واحدة لان
الواو للعطف المجرد لا للاستدراك فمقتضى تقرر الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير
فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول لا منفردا فيقع على الترتيب والمابانت
بالاول لم يبق محلا للثانية قال واما لكن فهي للاستدراك بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكن
عمرو واعلم ان بل ولكن وان اشتركا في ان الحكم للثاني لكن الفرق بينهما من وجهين احدهما ان
لكن اخص استعمالا من بل لانهما مشتركان في انهما يجيئان بعد النفي والاثبات اذا كان العطف
للجملة على الجملة ويفترقان في ان لكن لا يجيء الا بعد النفي بخلاف بل اذا كان لعطف المفرد على
المفرد فيستبين ان قول المصنف وضع للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد
وثانيهما ان موجب الاستدراك في لكن اثبات ما بعده فاما نفي الاول فهو ثابت بدليله وهو
النفي الموجود في صدر الكلام بخلاف بل فانه قد يجيء لنفي الاول واثبات الثاني كما في صورة
الغلط وهو مشدد نونه فيصير ناصبا للاسم ورافعا للخبر لا عاطفا لكن المعنى لا يتغير ولهذا
لم يفرق في التمثيل بين المخففة والمشددة ويتعلق العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام اي انتظامه وذلك بان يكون الثاني متصلا بالاول وان لا يكون اخره مناقضا لاوله
وبيان ذلك في مسائل الجامع منها رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط
لكن لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط
تصريح نفي ملكه عنه لكن يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى احد فيكون ردا
للاقرار فيرجع العبد الى الاول اي المقر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غيره لا الاول فيكون
تحويلا الى المقر له الثاني فاذا وصل به قوله لكن لفلان كان بيانا انه نفى الملك عن نفسه
الى الثاني وصار قابلا للاقرار معرا له لاخر وان فصل كان نفيا لملكه اصلا كما هو الظاهر
وصار ردا للاقرار ويكون للمقر فان فصل ثم نفى الملك عن نفسه من الاصل فالاقرار بعد ذلك
اقرار للغير بملك الغير وانه باطل قلنا الاقرار متصل بالنفي وكان كالكلام الواحد فنفي الملك
اولا لا يعمل في ابطال الاقرار لما عرف ان الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله
او لان الكلام يحتمل بالتقديم والتاخير فيقدر الاقرار مقدما على النفي صيانة لاقراره عن الالغاء
ومنها رجل قال لفلان علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب فانه يلزمه المال
لان الكلام متسق لانه بين انه نفى السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل
المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيهما تم تصديقه له فيما اقر به
فيلزمه المال وعلى هذا لو قال لك علي الف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال
الجارية جاريتك ما بعتها منك ولكن لي عليك الف درهم يلزمه المال لان الكلام متسق واخره

بعد انه مصدق له في اصل المال مكذب في السبب ولا تفاوت بعد سلامة الجارية للمقر فيلزمه
المال بخلاف ما لو زوجت الامة نفسها من رجل بمائة درهم بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيزه
بمائة وخمسين او قال لكن اجيزه ان زدتني خمسين فالعقد باطل لان الكلام غير متسق فان نفي
الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العقد فيرتد العقد بقوله لا اجيزه وقوله الا اجيزه
وقوله اجيزه بعد ذلك ابتدا بعد الانفساخ فيلغو قال الفاضل السمرقندي ومنه حنث لان نفي الشيء
بقيد صريح في نفي القيد دون الذات في الا يلزم العبث في ذكر القيد صريح بقيد النفي ملهنا كون الاجازة
بمائة لا نفي الاجازة مطلقا والتركيب قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين حلف هذا السؤال انما يرد
ان لو قال لا اجيز بمائة وصح ... ولا يبطل الكلام كذا في جامع قاضي خان واما في مسئلة الكتاب
فلا ذكروا الا المطلق فلا يرد قال واما او فانه يدخل بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين
هذا معناه بحسب اصل الوضع وعليه مذهب جمهور اهل اللغة وائمة الفقه الا انها اذا دخلت
في الخبر اقتضى الى الشك لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو والاشكال او فصل
المجيء وجد من احدهما معينا فوقع الشك للسامع في الذي وجد منه المجيء فعلم ان الشك وقع
باعتبار محل الكلام لا ان كلمة او موضوعة له كما ظن البعض وان دخلت في الابتداء اي في
اثبات الحكم ابتداء مثل اضرب زيدا او عمرا تفيد التخيير لانها تناولت احدهما غير معين
ولا يتصور ايقاع الفعل على غير المعين فيه فيصح التخيير ضرورة التمكن من الامتثال
وكذا اذا استعملت في الانشاء كقولك هذا حر او هذا اوجب التخيير لدفع الابهام وسيأتي
بقوله اوجب التخيير او الاباحة تساول قولهم جالس الحسن او ابن سيرين اللهم الا ان يراد
بالتخيير معنى يشمل الاباحة ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا فهو وقوله احدهما
حر سوا لتساوي الايجاب احدهما الا ان هذا الكلام لما كان انشاء يحتمل الخبر لانه خبر في
وضعه الاصلي حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق
العبد ولكنه في الشرع صار انشاء فاوجبت التخيير على احتمال انه بيان ليكون عملا بهما اي
التخيير بان يوقع على هذا او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان
انشاء من وجه حتى شرط لصحة البيان صلاحية المحل للايقاع فلو مات احد العبدين لا يملك
المولى تعيين الميت للعتق ولو كان اظهارا من كل وجه لما شرطت الصلاحية واظهارا من
وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا لان المرء
لا يجبر على انشاء العتق وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه تطلق
الثالثة في الحال ويخير في الاوليين بمنزلة ما لو جمع بين الاوليين فقال احديكما طالق وهذه
بخلاف قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا حيث يحنث لو كلم الاول وحده ولا يحنث لو كلم احد



احد الاخرين ما لم يكلمهما عندنا وقال زفر رحمه الله لا فرق بين هذه المسئلة ومسئلة الطلاق ولكنا
نقول انه اثبت الشركة بين الثاني والثالث بحرف الواو ولم يذكر لهما خبرا فيكون خبر الاول خبرا
لهما وقوله لا اكلم خبر لهما لانه كما يصلح ان يكون خبرا للواحد يصلح ان يكون خبرا للمثنى اذ يصح ان يقال
لا اكلم هذين كما يقال لا اكلم هذا فيصير كانه قال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين ولو قال هكذا
لا يحنث في الاخرين ما لم يكلمهما فكذلك ههنا بخلاف مسئلة الطلاق فههنا كان الخبر المذكور للاول
غير صالح لان يكون خبرا لهما اذ لا يقال هاتان طالق فقدر الخبر منهما فيبقى العطف على الابعد
طلب ولقائل ان يقول صحة العطف لا تتوقف على صلاحية الخبر المذكور للاخير الثاني بل
يكفي ان يكون المقدر من جنس المذكور ودل عليه ما قال محمد رحمه الله في عتاق الزيادات رجل له
ثلاثة اعبد فقال لهم انتم احرار او هذا وهذا فان ... ان قوله او هذا معطوف على انتم وخبره
لا يصلح خبرا له وقال الامام ابن الحاجب لو حلف زيد والعمرو ان ... جاز اللهم الا ان
يقول المدعا رجحان العطف عند التعارض لهذا المعنى لا وجوبه فلا يرد ما ذكرت وعلى هذا
الاصل قلنا لو قال لفلان علي الف او لفلان وفلان كان النصف للاول والنصف للاخرين
فان خبر الاول يصلح خبرا لهما اذ يصح ان يقال للفلانين علي الف فيكون الثالث عطفا على ما
يليه فصار بمنزلة قوله لفلان علي الف او لفلانين ولو قال كذلك كان الجواب ما قلنا فكذلك
هنا الا انه ما لم يصطلحوا على ان ياخذوا منه الف درهم لا يجب على المقر شيء لجهالة صاحب الحق
وان لم يصطلحوا وارادوا الاستحلاف فانه يحلف لكل واحد منهم واذا حلف لم يكن لهم بعد ذلك
ان يصطلحوا في قول ابي يوسف الاخر ولهم ان يصطلحوا في قوله الاول وهو قول محمد رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله في نعقد بالالف والالفين ونحوه او تلك حقين يجب الاقل اذ التخيير بين القليل
والكثير في جنس واحد لغو فيثبت الاقل للتيقن به واعتبارا بالاقرار بالمال بان يقول لفلان
علي الف او الفان وبالوصية وببدل الخلع وبدل العتق وبدل الصلح عن دم العمد فان في هذه
الصور يجب الاقل بالاجماع وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى التحكيم بمهر المثل لانه الموجب الاصلي
في النكاح فانه يعدل عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا والتخيير بهذا الطريق اي بدخول
كلمة او مجهول فلا يكون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف ما
استشهدا به من المسائل لانه لا موجب لها يصار اليه فاوجبنا الاقل للتيقن به ضرورة بخلاف
النكاح وعلى هذا قال مالك الامام مخير في قطاع الطريق تمسكا بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض لان او موجب للتخيير
والكلام محمول على حقيقته واعتبارا بالكفارات ايضا لكنا نقول في اول الاية دليل على ان

المذكور جزاء المحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل واخذ
مال وهذه الانواع متفاوتة في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في التغليظ والتخفيف
لم يعاقب باخف الانواع عند تغلظ الجناية وباغلظها عند خفتها فوقع الاستغناء بذلك
المقابلة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا لما عرف ان الجملة اذا قوبلت بالجملة
ينقسم البعض على البعض كما قال لمن سال عن حدود الكبائر هي الرجم او الجلد او القطع
فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير وقال الله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى
للتعدد او كان انواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت
الاخرة كيف وقد نزل جبريل بهذا التقسيم في اصحاب ابي بردة وهو ابو بردة الاسلمي
كان بينه وبين رسول الله عهد وقد مر به قوم يريدون رسول الله فقطعوا عليهم فوحى الى
النبي عم ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد القتل قتل ومن افرد اخذ
المال قطعت يده ورجله لاخذ المال ومن افرد الاخافة نفي من الارض فاما في الكفارات
فهذه انواع للجناية على حسب انواع الاجزية اي في كفارة اليمين وجزاء الصيد لم توجد
احوال في الجناية لان قتل الصيد واحد وكذا اليمين مع الحنث فلم يوجد التقسيم فبقيت
على موجبها هذه الكلمة وهو التخيير قال وقد تستعار هذه الكلمة او تستعار للعموم
في موضع النفي والاباحة فيوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع
الاباحة اما الاول فكقوله تع ولا تطع منهم اثما او كفورا ووجه ان المعنى قبل النهي مثلا
يطيع اثما او كفورا اي واحدا منهما فاذا جاء النهي يصير المعنى لا تطع واحدا منهما والنكرة
في موضع النفي تفيد العموم والحاصل ان كلمة او في النفي تصير بمعنى الواو مع لا واما الثاني
فكقوله تعلم اما الفقه واما النحو لان مقام الاباحة دليل على ان الامر عم جاحد عن الاجر
ولهذا لو قال لامرأته لا اقرب هذه او هذه صار موليا منهما حتى لو مضت المدة بانتا
جميعا لانه لما كان بمعنى الواو مع لا كانه قال لا اقرب هذه ولا هذه ولو صرح بذلك يكون
موليا منهما فكذا هنا ولو حلف لا يكلم فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء
من الحظر اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع دل عليه
قوله تع ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية ولو قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون
موليا منهما ولو قال برئ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير له ان يدعي المالين
لانه استثني من الحظر معنى فيكون اباحة فيكون عاما وفرق ما بين الاباحة والتخيير ان
الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المأمور مخالفا وفي الاباحة موافقا قال المصنف
معناه اذا جمع بينهما في التخيير كان الامتثال باحدهما دون الاخر وفي الاباحة لو جمع بينهما



سرها كان ممتثلا بهما وانما كان كذلك لانه رفع القيد وعند ارتفاع القيد يثبت الاطلاق
على العموم بيان الاول في قوله تع من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان المكفر
لما كان مخيرا بين انواع الكفارات فلو كفر بالانواع كلها كان ممتثلا للواجب باحد الانواع
في الصحيح من المذهب وبيان الثاني في قوله تع الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط
بعظم فالاستثناء من التحريم اباحة في جميع هذه الاشياء قوله وانما يعرف ذلك اي الاباحة من
التخيير بحال يدل عليه اي على احد الامرين وفي بعض النسخ عليهما اي على الاباحة قوله وقد تكون
او بمعنى حتى او الا ان عند فساد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا
او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد
مثل قوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان او هذه بمعنى حتى او الا ان في بعض التاويل
ومعناه على هذا التقدير ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او عذابهم
وذلك لان الانسب لما لم يحسن لان قوله او يتوب اما ان يعطف على شيء او ليس ورد الاول لانه يصير
عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية
لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما كان احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار
الخيار قاطعا احتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء فلذلك
جعل بمعنى حتى او الا ان قوله فلو قال والله لا ادخل هذه او ادخل هذه الدار الاخرى يعني ان
او لما كان يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا في هذه المسألة ان معناه حتى ادخل لانه لما لم يكن
بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم يحتمل الامتداد
فتعلق به ذكر الغاية فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى اذا
دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية يمينه فاذا دخلها انتهت اليمين
اي بر في يمينه واما اذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين
وتعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى
العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رايت عمرا لكن رايت بشرا قال الله تع الذين
آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
يعطف الثاني عليه حتى لو قال او لادخلن بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويبطل الخيار او يقال
تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه هنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم
منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية قوله والخيار فيه صالح احترازا عن
قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لادخلن هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسألة
ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت

اتيانها

لا يصلح غاية للموبد لان الموبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير
فيصير ملتزما الكفارة بما يجزي في اليمين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين
فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار
الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام
باحدى اليمين فاذا الزمه الحنث باحديهما بطلت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية تحرير
اليوم في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم
حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فحنث فيها وبطل
الاولى لما قلنا قوله واما حتى فللغاية حقيقة اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص
الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعيرت للعطف المحض بان قال ان لم آتك غدا
حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى الغاية ثمه والغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه ويقتصر عليه هذا
اذا كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي انتهاء الصدر كالرجل لن
يلازم غريمه حتى يقضيه الدين فالملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهائها اعلم ان
محمدا قال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي بين يدي او حتى
يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار
لما احتمل الامتداد بترادف امثاله وتوالي آحاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام
فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع
عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء
او الشفاعة او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا
امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يغلب
على الحقيقة عرف مخصوص يترك الحقيقة ويعتبر العرف كما قال لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى
تموت فهذا الحمل على الضرب الشديد في العرف قوله ثم قد يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية
مناسبة لمعنى التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام
معنى الغاية نحو جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية
اي جاء القوم حتى افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء
ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان معه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة من حيث
انها لم تخلص للغاية لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان معه معنى العطف اذ لو كانت لكان من العادة
حقيقته لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها مخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي
بمجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا اي على ان حتى يستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب فهو العطف اي اكلت راسها ايضا قوله وقد يدخل على جملة مبتداء على



جملة مثاله او العطف اذا استعملت لعطف الجملة وفيه غاية مع ذلك اي مع كونها لعطف الجملة لا يسقط عنها
معنى الغاية فان كان خبر المبتدا وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبره لا يحتاج الى تقدير خبر آخر فتقول مررت
بالقوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداء فيها غاية المرور والاذى وان لم يكن الخبر مذكورا بعده فيجب اثبات
الخبر من جنس ما قبله فتقول اكلت السمكة حتى راسها فالخبر ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما قبله
اي حتى راسها ماكول او ماكول غير قوله وقد يدخل هذا في الافعال فيكون للجزاء اذا كان ما قبلها يصلح سببا وما بعدها
جزاء الا غاية بمعنى لام كي اعلم ان كلمة حتى في الافعال يكون جعلت غاية بمعنى الى وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد بان يصح فيه ضرب المدة ويصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك
حتى تصيح وان لم يستقم جعله غاية لفوات المعنيين او احدهما الحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين
المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية فان مع قوله
حتى لا تكون فتنة لان القتال يصلح سبب الفتنة ولكن انتفاء الفتنة لا يصلح لانتهاء صدر الكلام لان
القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وان لم يبتدئ الكفار قوله وقوله حتى يقول الرسول
بالنصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير ان يكون له اثر في انتهاء
صدر الكلام على ما هو موضوع الغايات انها اعلام من غير تأثير فيما سبق والثاني وزلزلوا لكي
يقول الرسول فيكون فعلهم سببا للمقالة والقراءة بالرفع بمعنى العطف اي ويقول الرسول قوله
وان تعذر الحقيقة يعني لما تعذر العمل بحقيقته في قوله حران لم آتك غدا حتى تغديني فان حتى ههنا للحقيقة طبع ٢٠ ج
لم يكن ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتغدية ههنا لم يصلح دلالة
انتهاء الاتيان بل سبب له فاذا تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازاة بلام كي فيما يصلح صدر
الكلام سببا وآخره جزاء فان الاتيان يصلح سببا للتغدي وانه يصلح جزاء للاتيان فصار تقديره ان
لم آتك غدا لكي تغديني جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد فلم يحنث في يمينه لو اباه
ولم يغده قوله وان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبده حر يعلق البر بهما
على التعقيب لانه تعذر حمله على المجازاة لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فان الانسان لا يجازي نفسه
بمعنى العطف فلو تغدى عقيب اتيانه من غير تراخ بر في يمينه وان لم يتغد اصلا او تغدى متراخيا
حنث في يمينه قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجر انما سميت حروف الجر لانها تجر فعلا
الى الاسم نحو مررت بزيد او اسماء نحو المال لزيد قوله اما الباء فانها للالصاق وهو معناها بدلالة
العرف وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع قوله ولهذا اي ولما ذكرنا انها للالصاق
والالصاق وهو يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فالملصق هو الاصل والملصق به هو التبع صحبت
الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك وذلك
يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما
هي وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشيء ولهذا جاز البيع وان لم يكن الثمن في ملكه ولا يجوز بيع ما ليس في ملك المشتري

لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب الحمل بالتخيير
فيصير ملتزما الكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين
فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار
الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في الصحيح وبطلت اليمين الثانية لانه حنث نفسه في التزام الحنث
باحدى اليمينين فاذا لزمه الحنث باحديهما بطلت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية
اليوم في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختيار ليمين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم
حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فحنث فيها وبطل
الاولى لما قلنا قوله واما حتى فللغاية حقيقة اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص
الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعيرت للعطف المحض بان قال ان لم آتك
حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى الغاية ثمه والغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه ويقتصر عليه فلهذا
اذا كان لما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي انتهاء الصدر كما لو حلف لم
يلازم غريمه حتى يقضيه الدين فالملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهائها اعلم ان
يمد اليه قال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى
يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار
لما احتمل الامتداد بترادف امثاله وتوالي آحاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام
فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع
عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء
او الشفاعة او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا
امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يغلب
على الحقيقة عرف فحينئذ تترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى
تموت فهذا الحمل على الضرب الشديد في العرف قوله ثم قد يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية
مناسبة لمعنى التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام
معنى الغاية نحو جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد اما افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية
اي جاء القوم حتى افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء
ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة من حيث
انها لم تخلص للغاية لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان فيه معنى العطف اذ لو كانت لكمال معنى الغاية
حقيقة لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم تنتهي
بمجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا اي على ان حتى يستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب فهو العطف اي اكلت راسها ايضا قوله وقد يدخل على جملة مبتداء على



على ما مثلناه او العطف اذا استعملت لعطف الجملة وهي غاية مع ذلك اي مع كونها لعطف الجملة لا يسقط عنها
معنى الغاية فان كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبره لا يحتاج الى تقدير خبر آخر نحو قولك مررت
بالقوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداء على غاية المرور والا اي وان لم يكن الخبر مذكورا بعده فيجب اثبات
الخبر من جنس ما قبله نحو اكلت السمكة حتى راسها فالخبر هاهنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما قبله وهو كل
اي حتى راسها ماكول لان ماكول غير مذكور قوله وتستعمل هذا في الافعال
حتى للغاية بمعنى لام كي اعلم ان كلمة حتى في الافعال تكون للجزاء اذا كان ما قبلها يصلح سببا وما بعدها
وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان ذكر فيه ضرب المرء ويصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصياح في قولك ان لم اضربك
حتى تصيح وان لم يستقم جعله غاية لفوات المعنيين او احدهما الحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين
المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية فالاول نحو قوله
حتى لا تكون فتنة لان القتال يصلح سبب الفتنة ولكن انتفاء الفتنة لا يصلح لانتهائه
القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وان لم يبدأ الكفار قوله وقوله مع حتى يقول الرسول
بالنصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير ان يكون له اثر في انتهاء
صدر الكلام على ما هو موضوع الغايات انها اعلام من غير ما تأثير فيما سبق والثاني وزلزلوا لكي
يقول الرسول فيكون فعلهم سببا للمقالة والقراءة هو بالرفع بمعنى العطف اي ويقول الرسول قوله
والمتعذر الحقيقة يعني لما تعذر العمل بالحقيقة في قوله عبدي حر ان لم آتك غدا حتى تغديني فان من شرط الحقيقة
ان يكون ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتغدية هاهنا لا يصلح دلالة
انتهاء الاتيان بل سبب له فلما تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازاة بلام كي فيما يصلح صدر
الكلام سببا وآخره جزاء فان الاتيان يصلح سببا للتغدية وانه يصلح جزاء للاتيان فصار تقديره ان
لم آتك غدا لكي تغديني جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد فلم يحنث في يمينه لو اباه
ولم يغده قوله فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبده حر يتعلق البر بهما
على التعقيب لانه تعذر حمله على المجازاة لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فان الانسان لا يجازي نفسه
فيعين العطف فلو تغدى عقيب اتيانه من غير تراخ بر في يمينه وان لم يفعل اصلا او فعل متراخيا
حنث في يمينه قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجر المسماة حروف الجر لانها تجر فعلا
الى الاسم نحو مررت بزيد او اسما نحو المال لزيد قوله اما الباء فانه للالصاق وهو معناها بدلالة
العرف وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع قوله ولهذا اي ولما ذكرنا انها للالصاق
والالصاق وهو يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فالملصق به هو الاصل والملصق هو التبع صحبت
الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك وذلك
يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما
هي وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشيء ولهذا جوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس

عنده فالثمن اذا لم يكن مقصودا في باب البيع يحسن لدخال البا اذ البا المختص بمصاحبه
ما لا يكون مقصودا او يكون لو قال بعت هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا حتى
يجوز استبداله قبل القبض ولو قال كرا من حنطة جيدة بهذا العبد يكون الحنطة سلما حتى لا يجوز
الا موجلا ولا يجوز الاستبدال قبل القبض قوله ولما عطف على قوله صحيح الايمان اي
ولان البا للالصاق وان الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به ايضا فمن قال ان اخبرتني
بقدوم فلان انه يقع على الصدق لان حرف البا الذي هو للالصاق يقتضي ملصقا به فيكون
دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي يصحبه البا لم يصلح مفعول الخبر لانه معمول حرف البا
والشي الواحد لا يجوز ان يكون معمول عاملين فصار تقديره ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم
فلان والخبر الملصق بالقدوم لا يكون بدون القدوم فحنث اذا كان كاذبا لانعدام شرط البر قوله
بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه اذا لم يذكر حرف البا
يصلح مفعولا لانه خبر مشغول وان ما بعده مصدر معناه ان اخبرتني قدومه والقدوم بحسبه
لا يصلح مفعول الخبر لان الخبر انما يكون لكلام لا لفعل فكانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان
وقد تحقق ذلك وان كان كاذبا لان اسم الكلام يدل على المخبر به لا غير قوله وكذا لو قال ان خرجت
من الدار الا باذني اي كما قلنا ان المراد في المسئلة الاولى خبر ملصق بالقدوم قلنا في هذه المسئلة
ان المراد من المستثنى خروج ملصق بالاذن بيانه انه لو قال لامراته ان خرجت من الدار الا باذني فانت
طالق انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر
لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما واستثني منه خروجا موصوفا
بصفة الاذن فبقي ساير انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه وقع الطلاق
قوله بخلاف قوله الا ان اذن لك فانه يقع على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل على الاستثناء لعدم
المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية
وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي بما بعدهما فينتهي اليمين مرة قوله ولو قال
انت طالق بمشيئة الله او بارادته معطوف على قوله قلنا اي ولان البا للالصاق لو قال انت
طالق بمشيئة الله لم يقع اي لا يطلق اصلا لان الالصاق يودي معنى الشرط اي معنى الشرط وذلك
لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق
به فهو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط فاستعير الالصاق للشرط غير ان التعليق
بمشيئة الله في ابطال الايجاب لانه تعليق بما لا يوقف عليه كما لو قال ان شا الله متصلا وان قيل
هلا حملت البا في مسئلة المشيئة على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال الله تعالى جزاء بما
كسبا ذلك بما عصوا فبما نقضهم ميثاقهم واذا حملت على السبب تطلق في الحال كما قال انت طالق
بمشيئة الله او بمشيئة فلان قلنا التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على اسناده قلنا الحمل على



الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على
الملصق زمانا فالتمكن الالصاق والترتب الزماني الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول
لان العلة مقارنة للمعلول زمانا قوله قال ان في ذهب الى ان البا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
لان البا اذا دخلت على المحل افادت التبعيض لغة تقول مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس
اي بعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال ولان الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت
ان المراد بعض الراس واذا ثبت البعض مرادا يتادى الواجب بادنى ما يطلق عليه الاسم كما لو قال وامسحوا
ببعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب بثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة على النص بالراي او بخبر الواحد
فيكون مردودا قوله ومالك على الصلة اي مالك حمل البا على الصلة اي الزيادة وجعلها للتاكيد كما في قوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي ولا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل
كانه قيل وامسحوا رؤسكم والجواب عن كلام القائلين بالتبعيض ان القول بالتبعيض لا اصل له اي القول
بالتبعيض كلام غير مشهور لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من اهل اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض
كلمة من فلو افادت البا التبعيض لوجب الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد والاشتراك ايضا لان
البا للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظا واحدا دالا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف
الاصل قوله وهو اي جعل البا صلة الغاء الحقيقة رد لقول مالك اي اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار
الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل
لا يلزم منه تركها في موضع لا دليل عليه فكانت البا على حقيقتها في هذه الاية كما هو اصلها وبيانه ان البا
للالصاق في الاية وان التبعيض ثبت بطريق اخر لا بالبا ان المسح لا بد له من اله ومحل فاذا دخلت البا
في الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع محله كما تقول مسحت الحايط
بيدي او مسحت بيدي الحايط واذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا الى الالة فلهذا اظهر عمله فيها
حتى استوعب بذلك الفعل وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه
لكن ههنا الالة واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم ولا يقتضي
هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما ظنه مالك لانه اي المسح غير مضاف اليه اي الى الراس لكن هذا
الكلام يقتضي وضع الة المسح على الراس والصاقها وذلك اي وضع الالة مستوعب للالة في العادات
يعني هذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح متناولا لكل الالة لكن في العادة لا يوضع الالة بجميع اجزائها
على الراس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر الذي يحكى فيه
بالاكثر الذي يحكى حكم الكل وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف البا كما قال
الشافعي ره قوله ولا يلزم الاستيعاب في التيمم يعني المسح في التيمم ثابت بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم فالبا
دخل في المحل وقد شرط في التيمم الاستيعاب قلنا اما على رواية الحسن عن ابي حنيفة رح انه لا يشترط الاستيعاب
فكان ممنوعا واما على ظاهر الرواية وانا عرفناه بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان

مثله ضربة الموجه وضربه للذراعين ومثلها يراد على الكتاب بجيات الباء صلة اى زايده بدوه
الدلالة تقدما كانه فصل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب او باشارة الكتاب وهو
ان الله مع اقام التيمم فى عضوين مقام الغسل والمسح فى اربعة اعضاء والخلف منه بعض للاصل
الاصل فى النصف الباقى والاستيعاب شرط فى الاصل فكذا فى الخلف قوله وعلى للالزام كلمة
على وضعت للاستعلاء والاستعلاء فى الغالب على الغير دليل فى الاعتاب وهو ... قال النسفى
فى فوايده المعنى ان كلمة على فى الاخر لعلو الشىء على الشىء ... فى الشرع عبارة عن اللزوم
والوجوب لان الواجب على من وجب عليه وكان مطالبه ... على الدين لان حقيقة اللزوم فيه
الا لم يعمل بكلامه وديعة قوله فان دخلت اى كلمة على فى المعاوضات كالبيع والاجارة
والنكاح كانت بمعنى الباء اى استعيرت بمعنى الباء لان اللزوم يناسب الالصاق اذ اللزوم فى
اللغة هو للصوق والملصق يلزم الملصق به فكان بينهما مناسبة واستعيرا الحقيقة على له اى
للباء قوله وان استعملت فى الطلاق حملت على الباء عند ابى يوسف ومحمد حتى ان من قال لامراة
طلقنى ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق باينا ولو قالت
طلقنى ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها ان ترجع قبل
كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على بمعنى الباء وقد صدرت من جانبها
فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها وابو حنيفة لا يقول لا يجب عليها شىء من الالف
ويكون الواقع رجعيا لان كلمة على للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين
ما الزمها وهو المال مقابلة لينعقد معاوضة فيحمل على الباء بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق
اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق وذلك اى التعاقب معنى الشرط والجزا فان الجزاء
يوجد بعد الشرط فصار معنى بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء
ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بحقيقة
هذه الكلمة وهى الشرط فيما نحن فيه لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق
بالشرط تصلح تعلقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم وذكر الشيخ
فى شرح الجامع الصغير ولابى حنيفة ان على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه
يلازم الجزا فصارت طالبة الثلاث بالف بكلمة على للشرط وصار حكم الاتحاد دخولها على المال
كدخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان طلقنى ثلاثا وهناك لا يجب شىء الا بايقاع
الثلاث فكذلك هنا وذكر فى الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب
لا لاثبات العوض كقولك اكرمنى على ان اكرمك بمعناه ان اكرمتنى اكرمك فان دخلت على الاخبارات
او العقود لا تقتضى مقابلة فلا يجب المال به وجوب الالف اذن ما يجب وجوب الاحر ومع الشرط

مع الشرط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق
... فلو قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم تتوزع
وله ... المعاوضات المحضة ... يستحيل معنى الشرط اذ العوض مع المعوض يتساويان معا لحقيقة المقابلة
... من تعلق المال بالخطر ... والمال فى الطلاق ... فيه التعليق
والخبرة لما ثبتت ... فوجب العمل بمجازه ... معنى الباء ... وانه ... للشرط ان
... للشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عنده ... قال الله تعالى ... على
لم ... اى بشرط عدم الاشتراك ... حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق اى جدير
... الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق ... المذكور فى كتب اللغة ... التفسير
منهم ... معنى الشرط ... الواحدة ... ان لا اقول على الله الا الحق او حقيق ... حريص فانه
على ... فى ذلك المقام فانه ... لم
لما قال له اى رسول رب العالمين كذبت فقولوا ما حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق
لم اكن قابله قوله فلو قال رأس الحصن امنونى على عشرة ... العشرة سواء ... فيها
تعيينهم اى تعيين العشرة اليه اى الى رأس الحصن لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة على قوله وقد يجيء بمعنى
من اى وقد تستعمل كلمة على بمعنى من قال الله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون اى منهم اى من
الناس قوله وكلمة من للتبعيض قوله ولهذا اى ولاجل ان كلمة من للتبعيض فمن قال اعتق من عبيدى
من شئت عتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة عملا بكلمة العموم والتبعيض وقالا له
ان يعتقهم جميعا لان من للبيان قوله بخلاف قوله من شاء انه وصفه بصفة عامة وهى المشيئة
فله ان يعتقهم جميعا اجماعا قوله وقد تكون لابتداء الغاية معناه ان ما بعدها من المكان يكون
ابتداء لما قبلها من الفعل المتصل بها نحو خرجت من البصرة اى مبدأ خروجى هذا المكان قوله
وبمعنى الباء فى قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى بامر الله وقد تكون صلة اى زايدة قال تعالى يغفر لكم
من ذنوبكم وقال الاخفش كلمة من فى الاية زايدة والا لناقض هذه الاية قوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا وتحمل على البعض عند سائر النحاة وهو الجواد زيادة من فى الواجب لا يجوز عند
العرب دل عليه استعمالهم ولهم ما جاءنى من رجل وضرب من رجل ونحوه ولا تناقض بين
الايتين لاختلاف الموردين اذ مورد الاولى قوم نوح او الجن ومورد الثانية امة محمد عم
ولو سلم الاتحاد فما لجاز ان يغفر الذنوب جميعا لبعضهم وبعضها لبعضهم اذ من الذنوب
ما لا يغفر بالايمان كذنوب المظالم ونحوها وقال تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان لا يقال جعل
من فى الاية زايدة لا للتبيين ان ائمة اللغة انها للبيان منها الا انا نقول انما يلزم ما ذكر لو اريد
بالصلة معناها المصطلح عند ما لو اريد به معناها اللغوى الذى هو اعم من البيان فلا وهو

وعلى الزيادة في الكلام اما لكونها مستغنى عنها لصحة الكلام بدونها او لكونها محتاجا اليها لعدم صحة الكلام بدونها ويدل على ان المراد ذلك البيان ومنها التوجيه هذا البحث به سوكه حسن ظني بالسلف قوله ومن حمله على الصلة يعني حمله على الصلة تارة تكون بانها زائدة وحمله على معناه الحقيقي والمجازي كما في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وتارة تكون بانها الى الكلام بدونه فيراد لصحة الكلام ولا يخرج من لم يكن معناه كقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان فانه ... تبيينه من لا يصح الكلام لان الاوثان لا يجوز ان يكون من التوابع اما عطف البيان فظاهر واما البدل فلا يجوز ان يكون بدل الغلط وبدل الكل مع ذلك ظاهر ايضا ولا يجوز ان يكون بدل البعض والاشتمال لانه شرط فيهما ان يلحق بهما ضمير يرجع الى المبدل منه متصلا كان او منفصلا كذا ذكره الامام ابن الحاجب ولم يوجد هنا وعلى هذا انما ... ان كان في يدي من الدراهم الا ثلاثة فاذا في يده ارجه بحيث ولو قالت امرأة لزوجها خالعني على ما في يدي من الدراهم او من دراهم فاذا في يدها دراهم او درهما يلزمها ثلاثة دراهم لان من هنا صلة لاختلال الكلام بدونه لما ذكرنا في الاوثان من وجه احراته لا يمكن حمل الدراهم على بدل الغلط والاشتمال وذلك ظاهر وعلى بدل الكل اذ لا اتحاد بينهما في المدلول وعلى بدل البعض اذ الثلاثة ليست بعض ما اريد من الموصول هنا هذا اذا كان الدراهم معرفا واما اذا كان منكرا فلا ابدال النكرة المحضة من المعرفة المحض وعلى هذا ايضا ما البحث به وفيما سبق اي في مسئلة الحمل للتبعيض لانه يصح الكلام بدونه الا ترى انه لو قال اعتق عبيدي صح الكلام فانحل هذه الفقه بطلحالف ما ذكره العلامة النسفي لو ان في كل موضع تم الكلام بنفسه ولكن اشتمل على ضرب ابهام من للتمييز فللتبعيض ولك مراد العلامة من قوله الكلام اذا كان تاما او غير تام يصح بدون الجار والمجرور الا ترى انه قال فقولها خالعني على ما في يدي كلام تام بنفسه جا جاز الاقتصار عليه وقوله اعتق عبيد تام حتى لا يجوز الاقتصار عليه ومراد المصنف من الاختلال وعدمه مع عدم طرح الجار دون المجرور فلا مخالفة قال واما الى فلانتهاء الغاية تقول سرت من البصرة الى بغداد فان دخلت في الطلاق كما في قول الرجل لامرأته انت طالق الى شهر فهو على ما نوى يعني ان نوى التنجيز يقع في الحال ويلغو آخر كلامه وان نوى التأخير تأخر الوقوع الى مضي الشهر وان لم يكن له نية تأخر وقوعه الى مضي الشهر عندنا خلافا لزفر فلو تفرق بان ما حصل الشيء لا يمنع ثبوت اصله كما حمل الدين لنا ان الى لتأخير ما دخل عليه لغة وهنا دخل على اصل الطلاق وهو يحتمل التأخر بالتعليق والاضافة فاوجب تأخيره واما اصل



اصل الثمن لا يحتمل التأخر بالتعليق فجعلنا كلمة الى فيه على تأخير المطالبة ثم من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله قرأت القرآن من اوله الى آخره والاصل فيه ان الغاية اذا كان قائما بنفسه بان يكون له وجود قبل التكلم ولا يكون جزءا من المغيا لم يدخل في الحكم لان الحد لا يدخل في المحدود كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وانما ليس بعضا منه كل من هذا الحائط الى هذا الحائط ولا يستقيم بنفسه كقوله تعالى الى المسجد الاقصى لانه لا يعد جزءا من هذا الاصل لو ليلى وان كان غير قائم بنفسه فان كان صدر الكلام ما يتناوله كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق وان كان صدر الكلام لا يتناوله او وقع الشك لا يدخل ويكون ذكر الغاية لمد الحكم اليها كذا قاله الامام شمس الائمة ولهذا قال ابو حنيفة ان الغاية في الخيار يدخل لان مطلقه يقتضي التأبيد ولهذا لو اقتصر على قوله على انى بالخيار يفسد البيع فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وكذا في الآجال في الايمان بان قال لا اكلم فلانا الى وقت كذا يدخل الغاية على رواية الحسن عن ابي حنيفة لان مطلقه يقتضي التأبيد فذكر الغاية يكون لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلاث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة لان صدر الكلام لا يتناوله وانما يدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية واقعة ولا يكون ثابتة قبل وجود الاولى وفيه بحث وعندهما يدخل الغايتان لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها فلا يكون غاية ما لم يكن موجودة ووجود العاشر بوجوبه والثالث بوقوعه فلذلك دخل العاشر والثالثة قال الدملي وعنده دخل واقع على الابد ونحو لو ان صمت ... الدهر او نحو على ساعة حتى لم نوى المقدوم الى الليل ثم افطر بعد الشروع حيث لم يوجد الصوم حقيقة ثم اختلفوا في قوله انت طالق غدا او في غد فقالا الا في غد سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد ... قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان الغد ظرف في الحالين فالمختلف حكمه لحذف حرفه واثباته كقولك خرجت يوم الجمعة وفي الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما فقال في قوله في غد اذا نوى آخر النهار يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لان حرف الظرف اذا سقط يتصل به الفعل بلا واسطة فيقتضي استيعابه ان امكن لانه حينئذ المفعول به يقال سرت يوم الجمعة بخلاف في يوم الجمعة لانه يعتبر وقوعه في جزء منه كما في قوله احرقت الدراهم

ومن الدراهم لتتضح الفرق فاذا عرفت هذا فنقول اذا قال غدا تتصل الطلاق بالجزء
بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد فلابد ان يشيع في اوله لتحصيل الاستيعاب واذا نوى
الاخر صدق وهو خلاف موجب الكلام الى ما فيه تخفيف عليه فلا يصدق في القضاء ولكن يصدق
ديانة لانه محتمل كلامه فاما اذا لم يسقط حرف الظرف صار موجب كلامه وقوع الطلاق في
جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فيكون نية ما نواه تعيينا
لما ابهم لا تغييرا لمقتضى كلامه فيصدق في القضاء واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول متعينا لوقوع الطلاق
لسبقه وعدم المزاحم فان اضيف الى ظرف المكان فقيل انت طالق في الدار او في مكة فانه
يقتضي الطلاق عليها في الحال حيثما يكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق اذا وقع
في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها والفقه فيه ان المكان الداخل عليه حرف في في قوله في مكة
موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا
معنى فيحمل على التعليق حقيقة الا ان يراد به اضمار الفعل اي انضمار فكانه قال في دخولك الدار
تعبيرا بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق ديانة لا قضاء لان
اللفظ يحتمله لكنه خلاف الظاهر قال ويستعار للمقارنة يعني ان حرف في قد يستعار للمقارنة اذا
نسب الفعل فيقال انت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الشرط والظرف
مناسبة من حيث المقارنة فحمل في على معنى مع ويصير بمعنى الشرط فان كان الفعل سابقا او موجودا
في الحال يكون تنجيزا وان كان مستقبلا يتعلق الطلاق بوجوده وعلى هذا قال محمد رح في الزيادات
لو قال انت طالق في مشيئة الله تع او في ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله تع لان في بمعنى
الشرط وكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع وكذا اخواتهما من الرضا والمحبة الا في علم الله تع
اي لو قال انت طالق في علم الله تع انما تطلق في الحال لانه يستعمل في المعلوم عند الاطلاق
يقال علم ابي حنيفة اي معلومه ويقول الرجل اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك وعلى هذا المعنى
لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا ليس كذلك فيكون تنجيزا والقائل
ان يقول العلم تابع للمعلوم وانما يكون هذا تنجيزا ان لو كان وقوع الطلاق عليها الان معلوم
الله تع وذلك غير معلوم لجواز ان لا يكون معلوم الله تع الا لا وقوع فيكون تعليقا بما لا يوقف
عليه فيصلح ان يجعل شرطا ويمكن ان يجاب عنه بان هذا انما يرد ان لو كان المراد منه ذات
نفس الصفة اما اذا كان المراد منه المعلوم فلا لان المعنى حينئذ يكون انت طالق مع كون طلاقك
معلوم الله تع ولا شك انه تنجيز قال فان قيل لو قال انت طالق في قدرة الله تع لم تطلق ولم
استعملت القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله وانظر الى قدرة الله



قدرة الله قلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله تع على حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه الا ترى ان الاضافة والنظر لا يكون الا الى اثار قدرته فكان في تاثير
محذوفا في استعمالات اسم القدرة في المقدور والمحذوف كالمذكور فلم يكن هذا اطلاق
اسم القدرة على المقدور ومثل هذا الحذف لا يتحقق في العلم لان المعلوم لا يكون اثر العلم
الا ترى ان ذات الله تع وصفاته وسائر المعدومات اي جميعها اذا لم يرد قد يكون بمعنى
الجميع معلوم الله تع [illegible] اسم الاثر على المعلوم لان الاثر امر يؤدي [illegible] القديم لان
الحدوث من لوازم الاثر فلم يكن اطلاق اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والاضمار والقائل
ان يقول فعلى هذا ينبغي [illegible]
فيكون تعليقا بالموجود فيكون تنجيزا والوجه ما ذهب اليه الامام زين [illegible]
الفرق بين مسألة العلم والقدرة ان العلم صفة ذاتية لله تع [illegible]
تعليقا بانه [illegible] القدرة وان كانت صفة ذاتية لله تع ايضا الا ان المراد بها هاهنا التقدير
قال فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد والله تع قد يقدر شيئا وقد لا يقدر فصار
كالتعليق بالمشيئة قال ولو قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح
للظرف فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق والفرق بينهما انه لو قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة في واحدة ان نوى معنى الواو تقع واحدة وان نوى معنى مع تقع
ثنتان لا يقال لما تعذر العمل بحقيقته ينبغي ان يحمل على مجازه كما هو قول زفر لان عند تعذر جهة
جهة المجاز لا يتعين واحد منها لعدم المرجح فتعين الالغاء على ان الاصل في الذمم البراءة فلا يجب
المال بالشك قال ومن ذلك اي ومن حروف المعاني حروف القسم والقسم جملة انشائية يؤكد
بها جملة اخرى وهي لا تنزل جملة واحدة وهي الباء والتاء والواو وما وضع للقسم وهو ايم الله
فاصله عند البصريين وهو مذهب الفراء ايمن الله وهو جمع يمين وحذف نونه من تخفيفات
القسم وعند الكوفيين وهو مذهب سيبويه هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها اي لا اصل لها
والهمزة فيها للوصل ولهذا سقطت في الدرج وما يؤدي معنى القسم قولهم لعمر الله واللام فيه
للابتداء والعمر بالضم والفتح البقاء الا انه اوثر الفتح في القسم للتخفيف وان كانت الفتحة
اعرف خبره محذوف وتقديره لبقاء الله اقسم به والبقاء من صفات الله تع فيكون قسما كانه
قال والله الباقي والاصل في حروف القسم الباء التي للالصاق لانها توصل الفعل الى اسم
المحلوف به وتلصقه به وهي تدل على فعل محذوف فقول الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله
والواو قد استعيرت من الباء للقسم لمناسبة بينهما صورة لاتحاد مخرجهما وهو ما بين الشفتين

ومعنى لان الباء للالصاق وفي العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه فاستعيرت التاء
لمعنى الجمع الواو لتوسعة الصلات في القسم لما بينهما من المناسبة لكونهما من حروف الزيادة فالباء
لاصالتها تدخل على المظهر والمضمر تقول بالله وبه لافعلن وكذا الجوز دخولها على سائر
الاسماء والصفات تقول بالرحمن وبعزة الله وقدرته وكذا تدخل في الكنايات تقول
بك وبه لافعلن فلم يكن لها اختصاص بالقسم لانها حقيقة في الالصاق فلم يختص
اذ قوله وكذا في الكنايات تكرار محض والواو لا تدخل الا على المظهر فيقال احلف والله
لانحطاط رتبته عن رتبة الاصل ولما كان التاء دخيلا على ما الدخيل على القسم انحطت رتبته عنها
فيدخل لا تدخل الا في مظهر واحد وهو اسم الله لانه هو المقسم به غالبا وما وراءه
نحو تالكعبة شاذ وقد يحذف حرف القسم تخفيفا فيقال الله لافعلن بالنصب عند اهل البصرة
وهو الاصح لانه لما حذف الجار اوصل الفعل به فيقال استغفرت من الذنب واستغفرت الذنب
وذلك مطرد في كلامهم وبالخفض عند الكوفيين بتقدير الجار وقال ابن الحاجب الا انه لا يجوز حذفه
الا مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله بل يقولون الله لافعلن قال ومن ذلك اسماء
الظروف انما الحق هذه الاسماء بحروف المعاني لانها لا تفيد معانيها الا بالاتصال باسماء
اخر كالحروف منها مع وهي للمقارنة حقيقة وان كانت قد تستعمل بمعنى بعد قال الله تعالى ان مع العسر
يسرا اي بعد العسر وقيل وهي للتقديم حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار
طلقت للحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها عرفا قال الله تعالى من قبل لم نجعل له
من قبل سميا من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها من قبل ان تمسوهن ويقال
ويقال اعتوا الى فلان قبل لم يعافيك واعطاه حقه قبل ان يحبسك وان قيل لو قال للمدخولة
انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم تكن القبلية مقتضية لذلك لما وقع ثنتان
قلنا وقوع الثنتين لا لاقتضاء القبلية ذلك الا ترى انه لو قال بعدها واحدة تقع ثنتان ايضا
بل لما عرف من زيادة ذلك ان حرف الحفظ اتباع الثنتين والالحاق ذكره عن الفايدة فصار كانه
قال واحدة وواحدة ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال
قبلها واحدة تقع ثنتان وبعد للتاخير وحكمه في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة بعد واحدة فطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل
فيه ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وان لم يقترن كان صفة لما قبله فتقول جاءني زيد
قبل عمرو فيقتضي سبق زيد وان قلت قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق
في الماضي ايقاع في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد
فثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه اذا جمعت هذا سهل عليك تخريج المسائل وعند التحصيل فلو



فلو قال لفلان عندي الف درهم كانت وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم الا ان
يقول دين ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم
طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام وكذا لو قال انت علي كظهر امي كل يوم فهو ظهار واحد ولو
قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار لانه اذا لم يذكر كلمة
الظرف كان الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا طلاق او ظهار واحد وان تكررت الايام واذا
ذكر كلمة الظرف صار كل فرد بانفراده ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا وقع طلاق او ظهار في كل
يوم قال ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل فيه باعتبار الوضع الا واما غير فهو في الاصل
لكونه مضافا الى ما بعده ويستعمل صفة للنكرة ويستعمل للاستثناء يقول لفلان علي درهم
غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم ولو قال غير درهم بالنصب يكون استثناء
فيلزمه درهم الا دانقا وقيل هذا مذهب النحويين واما عند الفقهاء فيجوز ان لا يفترق
الحكم في النصب والرفع ويلزمه خمسة دوانق وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم
بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد وعندهما يلزمه
دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه بناء على ما سبق في باب البيان ان استثناء الدراهم
من الدنانير يجوز عندهما خلافا لمحمد ومن ذلك حروف الشرط اي كلمة ان والفاظ او صلاته
وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها ان ليس فيها معنى الوقت وانما يدخل
على امر معدوم على خطر الوجود ليس بكاين لا محالة اي لا يكون قطعي الوجود ولا قطعي الانتفاء
فنقول ان زرتني اكرمتك ولا نقول ان جاء غد اكرمتك وانما نقول اذا جاء غد واثره
ان يمنع العلة عن الحكم اي يمنع العلة عن الانعقاد حتى يبطل التعليق بوجود الشرط في تنقلب
ما ليس بعلة علة عندنا خلافا للشافعي فان عنده اثره في منع الحكم على ما عرف فلو قال لامرأته
ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا انه اذا لم يطلق حتى تموت فتطلق في اخر حياته لان الشرط عدم
فعل التطليق منه وذا لا يتحقق الا بالياس عن الحياة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه
انت طالق وقع فيه لانه فقد وجد الشرط فطلق ثلاثا وكذا اذا ماتت طلقت
ثلاثا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها
لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف
الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع الياس عن فعل التطليق منه والصحيح ان
موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق

كلمة ان وهي حرف ومن ثم
واذا واذا ما وكل وكلما
ومتى ومهما وحرف ان هو
الاصل صح

ودلك القاروس الزمان صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق فيقع حالة واذا صلح
للوقت والشرط على السواء اى اذا عند نحوى الكوفة مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعملت
الشرط لم يبق فيها معنى الوقت اصلا و يصير بمعنى ان وهو قول ابى حنيفة ره وعند البصريين
وهو قول صاحبيه انها موضوعة للوقت و يستعمل في الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت
عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط ذلك عنها بحال بيان ذلك فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك
فانت طالق فان عنى به الوقت يطلق في الحال وان عنى به الشرط لم يطلق حتى يموت واما اذا
لم يكن له نية فعلى قول ابى حنيفة لا يطلق حتى يموت وعلى قولهما يقع اذا فرغ من اليمين اى اذا وجد
وقت بعد اليمين يمكنه ان يطلق فيه ولم يطلق وقع الطلاق مثل متى لهما ان الشرط ما يتضمن خطرا اى
الوجود وترددا بين ان يكون وبين ان لا يكون واذا يدخل على كائن او منتظر قطعي الوقوع كقوله تعالى
اذا الشمس كورت وهو كائن لا محالة ويقال اذا جاء الشتاء فتاهب ولا يجوز ان يقال هاهنا الا اذا استعير
للشرط مع قيام معنى الوقت مثل متى فانها لا تنفك عن معنى الوقت مع ان المجازاة في متى لازم في غير
موضع الاستفهام لما ان متى القتال ومع هذا لا يسقط عنها معنى الوقت فلان لا يسقط عن اذا
والمجازاة بها غير لازم بل هي في حيز الجواز اولى ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم
تتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت وابو حنيفة
اعتبر ما قال اهل الكوفة وهو ان اذا قد يستعمل للمحض الشرط واستدل الفرا بقول الشاعر استغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك بدليل جواز الفاء في الجزاء قلت
وفيه نظر واذا ثبت هذان الوجهان اى معنى الوقت ومعنى الشرط فان حمل على الشرط لا تقع الطلاق
حتى يموت وان حمل على الوقت يقع الطلاق فلا يقع بالشك وكذا فيما استشهدا به وقع الشك
في خروج الامر من يدها بالقيام ولو جعلها بمنزلة متى لم يخرج الامر من يدها فلا يخرج بالشك واما
متى فهي للوقت المبهم بلا اختصاص لها بالماضي والمستقبل باعتبار الوضع ولكن لما كان
الفعل يليها دون الاسم جعل في معنى الشرط في غير موضع الاستفهام قال متى تاته تعشو الى ضوء
ناره تجد خير نار عندها خير موقد وجزم بها الفعل فاذا قال لامرأته متى لم اطلقك فانت طالق
طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ومن كلمات الشرط لاختصاص دخولها على
الفعل وذلك اية الشرط فيه وكذلك من وكل كلمة ليست للشرط ولهذا لم يذكره العلماء في حروف
الشرط لان الاسم يليها دون الفعل والاجزية انما يتعلق بالافعال دون الاسماء الا ان فيها معنى
الشرط من حيث ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وذلك الفعل يصير بمعنى
الشرط قال سيبويه يقول كل رجل ياتيني فله درهم ولو قلت كل رجل لم يجز بالفعل فهذا يدل على ان

ولو قلت كل رجل فله درهم

٢١٦

على ان الفعل يصير كالا في معنى الشرط بيانه فيما اذا قال كل امراة اتزوجها وقد ذكرنا مباحث
كلما وكل فلم نعدها هاهنا ومما فيه معنى الشرط لو على ما روى عن ابي يوسف فيمن قال لامرأته انت
طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل بمنزلة قوله ان دخلت لان النحويين يجعلون لو في معنى الشرط فيما
يتعلق به مما يكون في المستقبل فيلحق بحرف الشرط عند لزوم الفعل المستقبل بعدها لكون موضوعها
بخلاف ان حتى قال ابو الحسن الاهوازي لو جزم بها الفعل لم يصر شرطا الا بانية كما لو جمع الفعل
بعد لو لخرج من الشرط ويقع الطلاق والعتاق في الحال وقيل الرفع والجزم سواء لان العوام
لا يميزون بين وجوه الاعراب وكذلك لولا لما استعملت لنفي الشيء لوجود غيره قال محمد ره لو قال
انت طالق لولا دخولك الدار لا تطلق اصلا وجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء معنى
لان كلمة لولا لما كانت لامتناع الشيء لوجود غيره فقد جعل دخول الدار مانعا عن وقوع
الطلاق قال الله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم
من الخاسرين ولكن لما افاد فائدة الشرط ذكرها في حروف الشرط قال ومن ذلك كيف
وهو السؤال عن حال الشيء فان استقام السؤال عن الحال بان يكون لذلك الشيء احوال
اعتبر والا بطل في قول ابي حنيفة ولهذا قال في قول الرجل انت حر كيف شئت انه يعتق
مع الحرية في الحال ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا تتعلق بمشيته وقال
فيمن قال للموطوءة انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة رجعية ضرورة ان اصل
الشيء لا ينفك عن وصفه في الوجود فثبت الادنى الا ان للطلاق احوالا من الرجعة
والبينونة الخفيفة والغليظة وكونه سنيا وبدعيا وكذا له ان يثلث الواحدة ويجعل
الرجعي بائنا عنده فيقع واحدة ويبقى الفضل في الوصف من البينونة والقدر من الزيادة
على الواحدة مفوضا اليها فيصح عند مشيتها اذا وقعت منوى الزوج والا فلا
وعندهما لا يثبت الطلاق ولا العتاق بدون المشية في المجلس لان ما لا تاتي فيه
الاشارة الحسية من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصل ذلك الشيء من حيث ان
كل واحد منها ما لا يشار اليه فيتعلق اصله ضرورة تعلق وصفه وهذا لان جميع
الاوصاف لما تعلقت بمشيتها والاصل بدون الوصف لا يتصور وجوده فلا يكون
واقعا بدون الوصف قال واما كم فهو اسم لعدد مبهم يقال كم ستكل وكم مالك فلو
قال لامرأته انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشا لان المشية واقعة في نفس الواقع
لان العدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد متعلقا
بمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق بها ولما كانت اسما للعدد المبهم فلها ان تشاء

الواحدة والثنتين والثلاث وتتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس خبرا مما يعم الوقت
بل هو خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال واما اين وحيث وكل واحد منهما
عبارة عن المكان لانهما من اسمائه فلو قال انت طالق اين شئت لا يقع الطلاق ما لم تشا
في المجلس لان هذا ايقاع الطلاق في مكان يتحقق فيه المشيئة ولا تعلق للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره ومتى ذكر مطلق المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان للطلاق
تعلقا به فوجب اعتبار الزمان خصوصا كما في انت طالق غدا او عموما كما في قوله انت
طالق متى شئت فان قيل لما الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق
في الحال ولا يتعلق بالمشيئة كما لا يتعلق على الدخول في قوله انت طالق دخلت
الدار قلنا بين الشرط والظرف تناسب من حيث ان الظرف جامع للمظروف
كالشرط جامع للمشروط فمتى تعذر حمل الظرف على حقيقته يصير عبارة
عن الشرط مجازا فان قيل انما يبطل بالقيام عن المجلس اذا جعلا
مجازا عن ان اما اذا جعلا مجازا عن اذا او متى فلا فلم
صار جعلهما مجازا عن ان اولى من جعلهما مجازا
عن اذا او متى قلنا لان ان اصل
في باب الشرط وغيرها دخيل
فيه فصار جعلهما مجازا
عنها اولى من جعلهما مجازا
عن الدخيل على غيرها
والله اعلم
بالصواب
واليه المرجع
والمآب
تم بعونه
تعالى
وحسن توفيقه والصلوة
والسلام على رسوله محمد واله
اجمعين الطيبين الطاهرين
والحمد لله رب العالمين